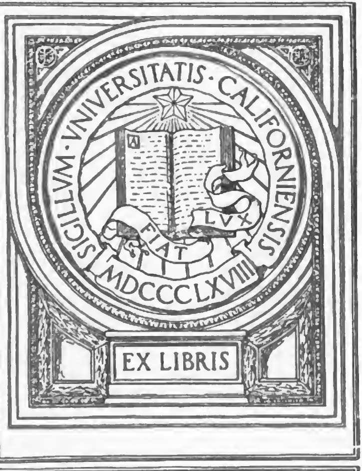
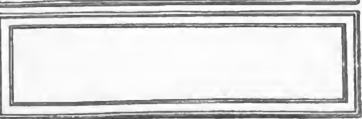
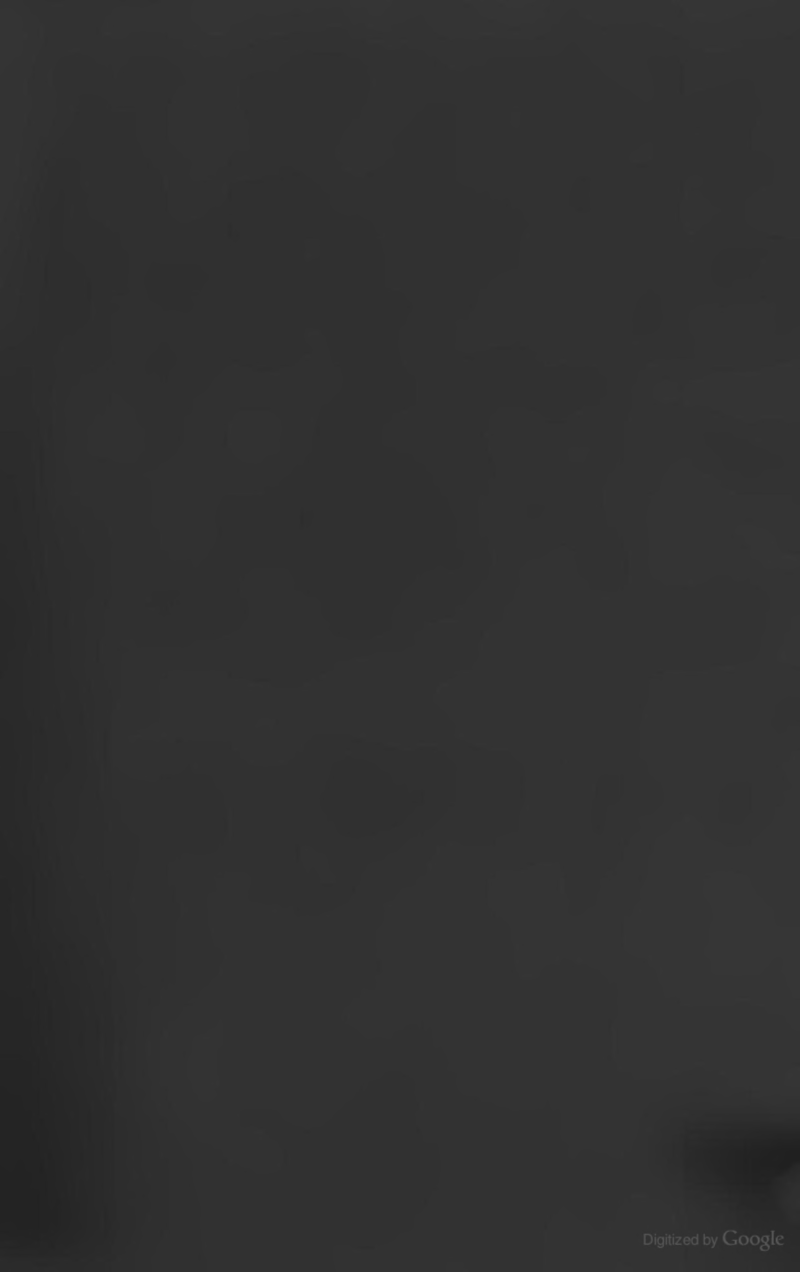
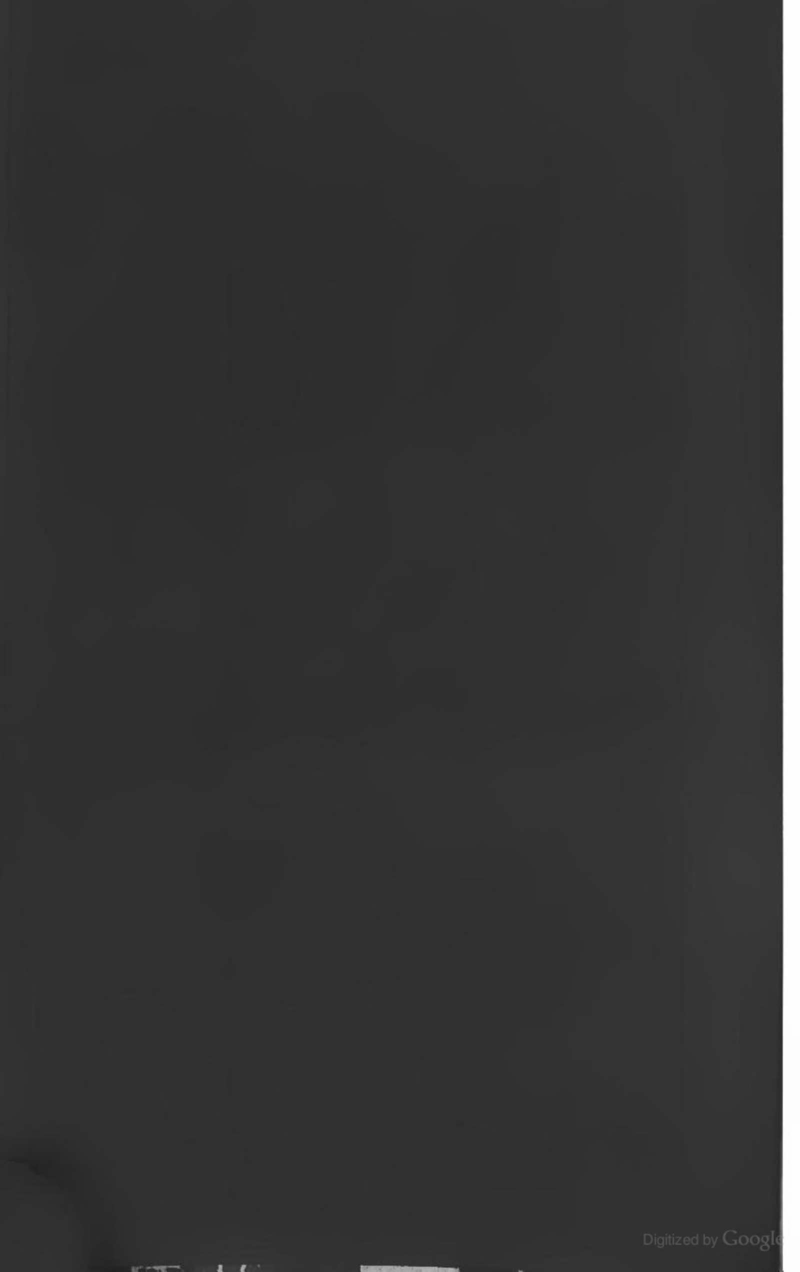
Die Lehre von der Wiedergeburt

Paul Gennrich


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS







Die Lehre von der Wiedergeburt,

die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung

von

Lic. theol. P. Gennrich,
Konsistorialrat in Berlin.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlg. Nachf.
(Georg Böhme).
1907.

Dem ev. Predigerseminar Dembowalonka!

Dem ev. Predigerseminar Dembowalonka!

Inhaltsübersicht.

I. Teil: Die christliche Lehre von der Wiedergeburt.

I. Abschnitt.

Die Lehre des Neuen Testaments.

Seite

Einleitung: Das Wort „Wiedergeburt" (παλιγγενεσία) u. s. Bedeutung in Math. 19,28 und Tit. 3,5. . . . . 1—13

I. Kapitel: Die Paulinische Vorstellung von dem Christen als einer neuen Schöpfung . . . . 13—37

Auslegung von 2. Kor. 5,17: 13—14. Bedeutung des Ausdrucks „neue Schöpfung" (Erneuerung): 15—17. Verhältnis der Begriffe Rechtfertigung und Kindschaft zu dem der Erneuerung: 17—21. Zustandekommen der Neuschöpfung (Geistesmitteilung, Glaube, Taufe): 21—27. Das neue Leben des Christen nach seiner religiösen, sittlichen, naturhaften Seite (27—34). Die Lehre von der Neuschöpfung als Ausdruck persönlicher Erfahrung und ihre tiefste Wurzel: 34—37.

II. Kapitel: Die neutestamentliche Vorstellung vom Christenstand als einer Geburt oder Zeugung durch Gott . . . 37—50

Ursprung des Bildes der Geburt (Altes Testament, außerbibl. Sprachgebrauch, persönliche Erfahrung): 37—41. Jakobusbrief: 41—42. 1. Petrusbrief: 42—46. Hebräerbrief: 46. Johanneische Schriften: 46—50.

III. Kapitel: Die Verkündigung Jesu und die Wiedergeburtslehre 50—60

Die Voraussetzungen für die Wiedergeburtslehre in der Lehre Jesu bei den Synoptikern: 50—52. Ihre abschließende Formulierung in Joh. 3: 52—59. Gemeinsamer Grundzug in der Wiedergeburtslehre des neuen Testaments: 59—60.

II. Abschnitt.

Die Wiedergeburtsidee in Lehre und Leben der christlichen Kirche.

I. Kapitel: Verflachung der Wiedergeburtsidee bei den apostolischen Vätern und Apologeten . . . . 61—73

Allgemeines: 61—65. Barnabas: 65—66. Ignatius v. Antiochien: 66—67. Clemens Romanus 67—69. Hermas: 69—71. 2. Clemensbrief: 71. Justin: 71—73.

II. Kapitel: Umbildung der Wiedergeburtsidee in magisch-mysteriösem Sinne . . . . 73—94

Die Mysterienreligion im ausgehenden Altertum: Allgemeines: 73—77, der Mithraskult u. s. Sakrament d. Wiedergeburt: 77—83, Ausbreitung des Mithraskults u. sein Verhältnis zum Christentume: 83—89. Eindringen der Wiedergeburtsidee der Mysterien in die christliche Kirche: der Gnostizismus: 89—94.

Seite

III. Kapitel: Die Wiedergeburtslehre der alten Kirche . . . . . 94—104

Die morgenländische Kirche (Clemens v. Alexandr., Origenes, Methodius): 94—98. Die abendländische Kirche (Cyprian, Augustin): 98—104.

IV. Kapitel: Die kirchliche Wiedergeburtslehre des römischen Katholizismus . . . . 104—111

Thomas v. Aquino u. Duns Scotus: 104—108. Das Tridentinum: 108—109. Neuere katholische Dogmatiker: 109—110. Der Grundfehler der katholischen Auffassung: 110. Wiedergeburt und katholische Frömmigkeit: 110—111.

V. Kapitel: Die Wiedergeburtsidee der Mystik . . . . 112—120

Mystik und Neu-Platonismus: 112—114. Der Heilsweg der deutschen Mystik: 114—117. Die Mystiker Vorreformatoren? 117—120.

VI. Kapitel: Erneuerung und Vertiefung der christlichen Wiedergeburtslehre durch die Reformation . . . . 120—140

Die Wiedergeburtslehre eine Zentrallehre des Protestantismus: 120—122. Luther: Rechtfertigung als Wiedergeburt: 122—125. Wiedergeburt durch den Glauben: 125—126. Wiedergeburt als religiöse Neubelebung: 126—128, als sittl. Erneuerung: 128—129. Wiedergeburt und Lebensgemeinschaft mit Christo: 129—133. Wiedergeburt als religiös-sittliches Erlebnis: 133—136. Wiedergeburt und Taufe: 136—137. Zwingli und Calvin: 138—140.

VII. Kapitel: Die Wiedergeburtslehre in der protestantischen Dogmatik . . . . 140—157

Ältere protestantische Lehre über Rechtfertigung u. Wiedergeburt (Apologie, Melanchthons Loci 1. Ausgabe, Andr. Osiander): 140—144. Spätere Lehre Melanchthons: 144—145. Concordienformel: 145—147. Trennung der Wiedergeburt von der Rechtfertigung und ihre Folgen: 147—150. Die Wiedergeburt als Stück des ordo salutis in der orthodoxen Dogmatik (Chemnitz, Joh. Gerhard, Musaeus, Calov und Quenstedt): 150—157.

VIII. Kapitel: Reaktion gegen die Wiedergeburtslehre der orthodoxen Dogmatik . . . . 157—166

Vom mystisch-theosophischen Standpunkt aus (Stephan Praetorius und Phil. Nicolai): 158—161; vom praktisch-ethischen Standpunkt aus (Joh. Arndt und Theophil Großgebauer) 161—166.

IX. Kapitel: Speners Erneuerung der lutherischen Wiedergeburtslehre . . . . 166—174

Rechtfertigung und Wiedergeburt bei Spener: 166—169. Recht und Unrecht der orthodoxen Polemik gegen ihn: 169—171. Kennzeichen der Wiedergeburt, Abweichung von Luther 171—174.

X. Kapitel: Die Vorstellungen von der Wiedergeburt im älteren deutschen Pietismus . . . . 174—192

1. Der Hallische Pietismus: Bußkampf u. Durchbruch: 174—178. 2. Die Brüdergemeine: Zinzendorfs Gegensatz zur Bußkampftheorie und Rückkehr zur Lutherischen Anschauung: 179—182. Herrenhutische Frömmigkeit: 182—183. Spangenbergs Idea fidei fratrum: 183—185. Zinzendorfs theosophische Wiedergeburts-

Seite

lehre 185—186. 3. Theosophische Wiedergeburtslehre im Württembergischen Pietismus: Bengel, Oetinger: 186—191. Württembergische Gemeinschaften (Michelianer. Nazarener): 191—192.

XI. Kapitel: Methodistische Lehre von der Wiedergeburt . . . . 192—203

Die Grundlage: Wesleys Lebensgang: 192—194. Das Eigentümliche d. methodistischen Lehre: 194—195. Biblisch-reformatorische und pietistische Züge der methodistischen Heilslehre: 195—198. Wiedergeburt und Heiligung. Methodistische Vollkommenheitslehre: 198—199 Ihre Gefahren: 199—200. Offizielle Lehre und Praxis. Die Heilsarmee: 200—202.
Anhang: Baptistische und Darbistische Lehre von der Wiedergeburt 202—203.

XII. Kapitel: Die Wiedergeburtslehre in der neueren Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung . . . . 203—215

Allgemeine Charakterisierung der Bewegung: 203. Die „heilistische" Lehre eine Vertiefung und Weiterführung reformatorischer Erkenntnis?: 204—207. Jellinghaus' Lehre von der Wiedergeburt, Übergabe, völligen Heiligung: 208—211. Populäre Lehrweise. Physiologische Wiedergeburt: 211—212. Methodistisches in der Gemeinschaftsbewegung (Völlige Heiligung und gefühltes Geisteszeugnis, Sündlosigkeit): 212—215.

XIII. Kapitel: Die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie an der Wiedergeburtslehre nach dem Auftreten des Pietismus 215—256

1. Pietistische und orthodoxe Dogmatiker des 18. Jahrhunderts: 215—218.
2. Aufklärung und Rationalismus: 218—219.
3. Kant und die Klassiker (Schiller, Goethe, J. G. Fichte, Vorbereitung der Neugestaltung der Wiedergeburtslehre): 219—225.
4. Neugestaltung der Wiedergeburtslehre durch Schleiermacher: 225—228.
5. Die Wiedergeburtslehre in der ev. Theologie des 19. Jahrhunderts 228—236.
   a. Substanzielle Wiedergeburt (Taufwiedergeburt der kirchlichen Dogmatiker; Theosophische Wiedergeburtslehre: Rothe, Beck, Lechler. Lemme): 230—238.
   b. Die Wiedergeburt als religiös-sittliches Erlebnis. α. Überordnung der Wiedergeburt über die Rechtfertigung: die Rechtfertigung ein analytisches Urteil, Vermittelungstheologie: 238—241. β. Festhalten des synthetischen Charakters des Rechtfertigungsurteils (Ritschl, Kaftan, Herrmann, Cremer, J. A. Dorner, J. Köstlin, Kähler, H. Weiß, R. A. Lipsius, H. Schultz): 241—256.

XIV. Kapitel: Dogmatische Grundlinien der Wiedergeburtslehre auf Grund des neutestamentlichen Zeugnisses und der kirchlichen Lehrentwicklung . . . . 256—262

XV. Kapitel: Philosophische Rechtfertigung des christlichen Wiedergeburtsgedankens in neuester Zeit . . . . 262—272

Das Problem des persönl. Lebens in der Gegenwart: 262—265. Herausstellung des Problems durch Joh. Müller und Arth. Bonus: 265—267. Seine Lösung durch Rud. Eucken: 267—270.
Übergang zum II. Teil: Die Forderung einer Ersetzung der christl. Wiedergeburtslehre durch die indische: 270—272.

II. Teil. Die indische Wiedergeburts-(Seelenwanderungs)lehre im Gegensatz zur christlichen Lehre.

Seite

I. Kapitel: Die indische Wiedergeburtslehre auf heimatlichem Boden 275—305

Einzug des Seelenwanderungsglaubens in das indische Denken: 275—279. Ursprung des Seelenwanderungsglaubens: 279—286. Seine Herrschaft über das indische Denken: 286—288. Indische Erlösungstheorien vor und neben Buddha: 288—292. Die buddhistische Gestaltung der Seelenwanderungslehre: Wiedergeburt und Erlösung von ihr: 292—301. Die Unzulänglichkeit und der innere Widerspruch der buddhistischen Lehre: 301—305.

II. Kapitel: Wanderung der indischen Wiedergeburtslehre durch die abendländische Völkerwelt . . . . 305—338

1. Seelenwanderungsglaube bei den Griechen. a. Seine Herkunft (Ägypter, Orphiker und Pythagoreer, Pythagoras und die Inder): 306—313. b. Seine Aufnahme in die Philosophie (Pythagoras, Pindar, Empedokles, Plato, Aristoteles u. die Stoiker, Neu-Platonismus): 314—322. c. Seine Bedeutung für die hellenische Weltanschauung: 322—324.
2. Seelenwanderungsglaube auf christlichem Boden. a. Verhältnis der christlichen Weltanschauung zu diesem Glauben: 324—325. b. Jesus ein Anhänger desselben? Jüdische Anschauungen über die Seele und ihr Fortleben nach dem Tode: 326—328. Angebliche Spuren der Seelenwanderungslehre im Neuen Testament: 328—330. Andresens Nachweis dieser Lehre bei Jesus: 330—335. c. Vertreter des Seelenwanderungsglaubens in gnostischen und ähnlichen Sekten: 335—338.

III. Kapitel: Die Seelenwanderung als philosophische Hypothese in der neueren Philosophie . . . . 338—355

Giordano Bruno und Frz. v. Helmont: 338—339. Leibniz' Evolutionstheorie und Ch. Bonnets Lehre von der Palingenesie: 339—341. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts: 342. Herders Gründe gegen die Seelenwanderung: 342—346. Eindringen buddhistischer Ideen in die deutschen Gedankenwelt: 346—348. Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft: 348—349. Wiederaufnahme des Lessingschen Gedankens: K. Heckel: 349—350. H. Spitta, Mein Recht auf Leben: 350—353. Kritik und Schluß: 353—355.

Erster Teil.

Die christliche Lehre von der Wiedergeburt.

Abschnitt I.

Die Lehre des Neuen Testaments.

Einleitung: Das Wort „Wiedergeburt“ (παλιγγενεσία) und seine Bedeutung in Matth. 19, 28 und Tit. 3, 5.

Nimmt die Lehre von der Wiedergeburt wirklich eine zentrale Stellung in der christlichen Religion ein? Man könnte fast versucht sein, daran zu zweifeln, wenn man sich vor die auffällige Tatsache gestellt sieht, daß sich das Wort „Wiedergeburt“ (παλιγγενεσία) nur zwei Mal im Neuen Testament vorfindet, und dazu in einem Zusammenhang, der es das eine Mal unmöglich macht, damit den uns geläufigen Sinn eines Neubeginns unsers persönlichen Lebens zu verbinden und im zweiten Fall diese Bedeutung wenigstens zweifelhaft erscheinen läßt.

Das Wort παλιγγενεσία taucht erst verhältnismäßig spät in dem griechischen Sprachschatz auf. Vielleicht läßt uns Plato einen Blick in seine Entstehung tun, wenn er im Phädon (700) sagt: παλαιὸς μὲν οὖν ἐστί τις λόγος οὗ μεμνήμεθα ὥς εἰσιν ἐνθένδε ἀφικόμεναι (sc. αἱ ψυχαί) ἐκεῖ καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. Darnach bezeichnet die παλιγγενεσία das πάλιν γίγνεσθαι, das Wiederentstehen der Seelen, sie tritt der πρώτη oder νῦν γένεσις gegenüber,[1]) ist also der Ausdruck für die Seelenwanderung. In diesem Sinne begegnet er uns denn auch in der Pythagoreischen Lehre und auch sonst häufig.[2]) Noch genauer wird der Sinn

---

[1]) Vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb.[7] 218. [2]) Bei Philo, Plutarch, Lucian u. a. synonym mit μετενσωμάτωσις vgl. Nemesius, de natura hom. (Migne XL 581); Κρόνιος ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας: οὕτω καλεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν. Letzteren Ausdruck gebraucht Origenes gewöhnlich für die Seelenwanderung; Migne XIII, 1085 ff.

des πάλιν γίγνεσθαι festgehalten in der stoischen Lehre von der παλιγγενεσία. Da bedeutet sie einfach das μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γίγνεσθαι, ist also gleich πάντων τῶν αὐτῶν ἀποκατάστασις.[3]) In diesem Sinne der künftigen Welterneuerung finden wir das Wort denn auch am häufigsten verwendet, namentlich bei den Stoikern, aber auch bei Philo u. a. Erst von hier aus hat es die übertragene Bedeutung gewonnen, in der es zuerst bei Cicero (ad Attic. 6,6) vorzukommen scheint: die nach einem Zustand äußerer oder innerer Lebenshemmung eintretende Befreiung des Gemüts von einem schweren Druck, die in dem freudigen Gefühl eines gesicherten Daseins wie eine Versetzung in den Stand einer neuen Existenz empfunden wird. So nennt Cicero seine Rückkehr aus der Verbannung, ähnlich Josephus (Ant. 11, 3.9) die Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft eine παλιγγενεσία.[4])

Was nun das Neue Testament betrifft, so dürfte es heute keinem Zweifel unterliegen, daß in der einen der beiden oben erwähnten Stellen Matth. 19, 28 παλιγγενεσία unmöglich in übertragenem Sinne verstanden werden kann. Die Wahl dieses spezifisch griechischen Ausdrucks ist wohl dem Evangelisten zuzuschreiben, denn weder im Hebräischen noch im Aramäischen läßt er sich wörtlich wiedergeben.[5]) Er weist auf die nach Jes. 65, 17 bei dem Eintritt des zukünftigen Weltäon (Mark. 10, 30) erwartete Erneuerung der gesamten Weltgestalt hin, ohne die das zukünftige Reich der Herrlichkeit (Luk. 22, 30) nicht denkbar ist. Aber schon Hilarius ist der Versuchung erlegen παλιγγενεσία hier mit Rücksicht auf Tit. 3, 5 zu erklären. Dann müßte ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ anstatt mit dem folgenden mit dem vorhergehenden: ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντες verbunden werden und brächte zum Ausdruck, was die Jünger in den Stand gesetzt habe, dem Herrn nachzufolgen und treulich bei ihm auszuharren.[6]) Aber abgesehen davon, daß man selbst dem Evangelisten, wenn das Wort als solches auf seine Rechnung zu setzen ist, den Anachronismus nicht wird zu-

---

[3]) Vgl. bei Zeller, Phil. d. Gr. III, 1. 155. 156 Alexander, Anal. pr. 58b u. Philop. [4]) Andere Stellen s. bei Cremer Paul. Rechtfert.-Lehre S. 418 Anm. [5]) Dalman, Die Worte Jesu S. 145, es entspricht nicht dem rabbin. חִדּוּשׁ הָעוֹלָם (Cremer bibl. theol. Wörterb.[7] 218), was vielmehr soviel bedeutet wie creatio ex nihilo s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes[3] II, 545. [6]) So ein Anonymus in Mitteilungen und Nachrichten für die evang. Kirche in Rußland, 96 457 ff: „Die ihr mir nachgefolgt sein werdet kraft eurer Wiedergeburt."

trauen dürfen, hier von einer Wiedergeburt durch die Taufe zu reden, überhaupt liegt doch an dieser Stelle die Reflexion darauf, was die Jünger zur Nachfolge Jesu befähigte, ganz fern. Eher könnte man daran denken, schon in ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ einen Hinweis auf das zu finden, was die Jünger für die dem Herrn gebrachten Opfer entschädigen solle:[7]) „ihr seid schon im Zustand der Neugeborenen, der geistig Umgestalteten," wenn diese Auffassung nicht mit dem Satzbau unvereinbar wäre. Nur der voreilige Blick auf den Gebrauch von παλιγγ. in der Titusstelle kann dazu führen, darin durchaus ein inneres geistiges Erlebnis sehen zu wollen. Der Sprachgebrauch weist in eine ganz andere Richtung. Völlige Unkenntnis desselben verrät es, wenn behauptet wird, daß der Begriff παλιγγενεσία nur auf die Menschen als auf selbstbewußte Geistwesen, aber nicht auf die geistlose Natur angewendet werden könne.[8]) Dazu zeigen sowohl der Zusammenhang (ἐν τῇ παλ. erhält sofort seine genauere Bestimmung durch das ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ) wie die Parallelstellen (ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ Mark. 10, 30 und Luk. 18, 30; ἐν τῇ βασιλείᾳ μου Luk. 22, 30) ganz klar, daß hier an nichts anderes gedacht werden kann als an die mit der herrlichen Aufrichtung des Reiches beginnende künftige Weltzeit, die Zeit der Heilsvollendung. Von ihr hatte Jesaia (65, 17) geweissagt, daß Gott dann Himmel und Erde neu schaffen werde. In der späteren Prophetie, teilweise auch in der Apokalyptik war dieser Gedanke zurückgetreten, sofern der Blick an der Aufrichtung des Reichs der Herrlichkeit in Palästina haften blieb, welches Reich ja von ewiger Dauer sein sollte. Die neutestamentliche Zeit hat ihn wieder in ihre Zukunftserwartung aufgenommen. Das zeigen Apokal. 21, 1 und 2. Petr. 3, 13. Act. 3, 21 ist direkt auf die Zeiten verwiesen, da mit der ἀποκατάστασις πάντων, der Neuordnung aller Dinge, ihrer Zurückführung zu ihrer normalen Beschaffenheit die Verheißungen der Väter erfüllt werden.[9]) Denn ebenso wie παλιγγενεσία hat auch ἀποκατάστασις πάντων im griechischen Sprachgebrauch seinen festen Sinn, den man nicht durch die Übersetzung: Erfüllung alles dessen, was durch die Propheten verheißen ist, verflüchtigen darf. Vollends in der späteren jüdischen Apokalyptik[10]) erscheint regelmäßig die Neuschaffung von

[7]) So Paulus. [8]) Mitt. und Nachr. s. oben! [9]) S. Wendt zu der Stelle. [10]) Bilderreden des Buchs Henoch 45, 4—5 Apokalypse Baruch 44. 50. 51. 73. 4 Esr. 7 vgl. Schürer, a. a. O. II, 545 auch Baldensperger, Die messian. apokalypt. Hoffnungen des Judentums 1903 S. 183.

Himmel und Erde als der letzte Akt des gewaltigen Dramas, in dem sich der Abschluß des jetzigen und der Anfang des künftigen Äon abspielt. In diesem Sinne einer Neugestaltung des ganzen Universums zu seiner ursprünglichen vor dem Sündenfall ihm eigen gewesenen Vollkommenheit ist also Matth. 19, 28 zu verstehen. Ist das eine völlige Umwandlung der irdischen Daseinsformen in himmlische, so schließt sie natürlich auch die παλιγγενεσία der einzelnen Frommen ein, die innerhalb der neuen Weltgestalt ewigen Lebens gewürdigt werden.[11]) Sie werden sein wie die Engel im Himmel, deren Leiblichkeit ja als pneumatische gedacht wurde, sie werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich (Mark. 12, 25, Matth. 13, 43). Ihre παλ. wird also darin bestehen, daß sie auferweckt werden von den Toten und mit dem aus himmlischem Lichtstoff gewobenen Auferstehungsleibe bekleidet werden. So wird die παλ. an unserer Stelle von vielen Kirchenvätern der ἀνάστασις gleichgesetzt, jedenfalls ist letztere in sie eingeschlossen. Und auch sonst, wenn wir den Sprachgebrauch in der nachapostolischen und alt-katholischen Zeit verfolgen: niemals wird, wo von παλιγγενεσία die Rede ist, darunter die in der Taufe erfolgende Wiedergeburt — dafür ist der Begriff ἀναγέννησις gebräuchlich —, sondern entweder die Welterneuerung im allgemeinen oder die Auferstehung des Menschen im besonderen, die παλιγγενεσία τῆς σαρκός verstanden.

So heißt es im 1. Clemensbrief:[12]) Νῶε πιστὸς εὑρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξε. Von einer Wiedergeburt durch die Taufe, zu der Noa die Welt aufgefordert hätte, kann hier natürlich keine Rede sein. Vielmehr soll gesagt werden, daß er durch seinen Dienst, den er mit der Erbauung der Arche der Menschheit zugute leistete, kund tat, daß der Welt nach dem Flutgericht eine παλιγγενεσία bevorstehe. Die Akten der lugdunensischen Märtyrer[13]) (ca. 178) berichten, daß man die Asche der

[11]) In dieser Weise bezieht schon Origenes die παλ. auf die einzelnen Frommen, die ἐν τῇ τοῦ διὰ πυρὸς καὶ πνεύματος λουτροῦ παλιγγενεσίᾳ σύμμορφοι γινόμεθα τῷ σώματι τῆς δόξης τοῦ χριστοῦ, wofür die παλιγγενεσία durch die Taufe ἔσοπτρον κ. αἴνιγμα ist, Migne XIII, 1321 zu Matth. 19,28. So wird die παλ. gleich ἀνάστασις cf. περὶ εὐχῆς XXV, 3 (Ausg. d. Berl. Akad. II, 359). Ähnl. Basilius in hexaem. I, 12 C (Migne XXIX) und noch Bengel: nova erit genesis, cui praeerit Adamus alter, ubi et microcosmus totus per resurrectionem et macrocosmus genesim iteratam habebit. [12]) I, 9, 3. [13]) Migne V, 1448.

verbrannten Körper der Märtyrer in die Rhone gestreut habe, um dadurch ihre παλιγγενεσία unmöglich zu machen. Und in dem dem Justin zugeschriebenen Fragment de resurrectione[14]) (vor 180) wird aus der den Philosophen trotz der Verschiedenheit ihrer Ansichten über die Weltentstehung doch gemeinsamen Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Stoffes die Möglichkeit einer παλιγγενεσία τῆς σαρκός bewiesen.

Erst seit Clemens von Alexandria wird der Ausdruck παλιγγενεσία im Sinne einer geistigen Wiedergeburt, einer religiös-sittlichen Erneuerung gebräuchlich, aber ausdrücklich wird z. B. in einem Fragment des Irenaeus,[15]) um über diesen Sinn keinen Zweifel zu lassen, die Bestimmung πνευματική hinzugefügt.

Was folgt aus alledem? Doch wohl das, daß in der altchristlichen Vorstellungswelt der Begriff der παλιγγενεσία überall, sofern er sich auf die mit der Wiederkunft des Herrn erhoffte Erneuerung der Weltgestalt und des einzelnen in ihr bezieht, eschatologische Färbung hat,[16]) und daß man deshalb wird versuchen müssen, die Verwendung desselben auch im Neuen Testament zunächst von hier aus zu verstehen. Wie steht es nun mit Tit. 3, 5, der einzigen Stelle, in der außer Matth. 19, 28 von παλιγγενεσία die Rede ist?

Der Apostel schildert hier, wie es die freie Güte und Menschenliebe Gottes gewesen ist, die die Menschen, die zu Werken der Gerechtigkeit ja wegen ihrer Verstrickung in das heidnische Sündenleben (v. 3) gänzlich unfähig waren, aus reinem Erbarmen gerettet hat (ἔσωσεν), d. h. nach dem steten Sinn des σώζειν im N. T., errettet von dem Gerichtsverhängnis des Todes, dem sie um ihrer Sünde willen verfallen waren. Diese Errettung hat er bewerkstelligt διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως[17]) πνεύματος ἁγίου eben zu dem Zweck, damit sie, anstatt dem Tode zu verfallen, Erben würden nach der Hoffnung des ewigen Lebens. Trotz des fehlenden Artikels vor λουτροῦ kann kein Zweifel sein, daß das Bad hier nicht bildlich gemeint ist, indem etwa wie Ez. 36, 25 ff. die durch den Geist Gottes

---

[14]) ed. Otto II, 226 D vgl. 206. 236 E, 242 B. [15]) Migne VII, 1253 A. [16]) Vgl. zu diesem Gebrauch auch später noch namentl. Dionys. Areopag. z. B. de eccl. hierarch. VI, 1 (bei Migne III, 553). [17]) Usener, Rel.-gesch. Untersuchungen I. Bonn 89 160 ff. will ἀνακοινώσεως = „Vergabung der κοινωνία" näml. mit dem hl. Geist. Aber es liegt kein Grund zu dieser Textänderung vor.

erfolgende Erneuerung und Herzensumwandlung des Volkes unter dem Bilde des Wassersprengens (so Ritschl)[18]) oder das Pfingstwunder als ein an der ganzen Gemeinde vollzogenes Geistesbad (so Knoke)[19]) dargestellt werden sollte. Es liegt hier keine bildliche Bezeichnung der Geistesmitteilung, auch keine bloße Anspielung auf die christl. Taufe vor, sondern sie ist nach Eph. 5, 26 selber gemeint. Die Taufe wird hier also als das Mittel bezeichnet, dessen sich Gott zur Rettung der Christen bedient, und zwar offenbar deswegen bedient, weil sie ein λουτρόν ist, das παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου vermittelt.[20]) Beide Wirkungen sind mit der Taufe verbunden gedacht, die ἀνακαίνωσις ist von der παλιγγενεσία nicht zu trennen und etwa als ein zweites Rettungsmittel neben das „Wiedergeburtsbad" zu stellen,[21]) sondern ist zur Erläuterung des ungewöhnlichen Begriffs παλιγγενεσία hinzugefügt. Das will besagen: deswegen ist die Taufe ein Wiedergeburtsbad, weil mit diesem Bad eine vom heil. Geist gewirkte Erneuerung verbunden ist. Wie diese Wirkungen durch die Taufe vermittelt zu denken sind, kann hier vorläufig dahingestellt bleiben.

Wie ordnet sich nun der Begriff der Wiedergeburt, wenn wir von dem oben festgestellten gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgehen, in den Zusammenhang unserer Stelle ein? Wir sehen: das Ziel der errettenden Tätigkeit Gottes ist nach ihr, daß wir anstatt dem Tode zu verfallen, Erben würden des ewigen Lebens. Ewiges Leben aber, als ein Zustand unseres Daseins, dem kein Tod, kein Aufhören der Existenz mehr droht, ist, solange der Mensch unter den irdischen Existenzbedingungen lebt, undenkbar, — undenkbar, so lange er das σῶμα τοῦ θανάτου τούτου (Röm. 7, 24) an sich trägt, im sterblichen Fleische (2. Kor. 4, 11) wandelt. Ewiges Leben im wahren Sinne des Wortes kann es daher erst geben, wenn die irdischen Existenzbedingungen in himmlische umgewandelt sind, mit anderen Worten, wenn wir den Auferstehungsleib, das σῶμα πνευματικόν empfangen haben. Das

---

[18]) Rechtf. u. Vers. II³, 337. [19]) Hauptsächlich wegen des ἐξέχεεν πλουσίως: Prakt. theol. Komm. z. d. Pastoralbr. II, 276 f.; s. dagegen besonders Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. S. 46 f. 206 f. [20]) πν. ἁγ. ist nur zu ἀνακ., nicht auch zu παλιγγ. zu ziehen, denn π. ist kein aktiver Begriff (= Wiedergebärung), sondern medial bzw. passiv zu fassen, verträgt also nicht wie ἀνακ. die Hinzufügung des Genit. auctoris. Gegen Althaus a. a. O. 228. [21]) Bengel, neuerdings wieder Schultz, Stud. u. Krit. 99, 402 Wacker S. 30.

Mittel, dessen Gott sich zur Rettung des Menschen bedient, muß also so geartet sein, daß es den Menschen nicht nur davor schützt, dem Zorngericht Gottes anheimzufallen, sondern daß es ihn auch positiv in den Stand setzt, ewigen Lebens teilhaftig zu werden, indem die Bedingungen in ihm hergestellt werden, unter denen allein ewiges Leben gelebt werden kann. Das geschieht durch die Erneuerung des heiligen Geistes, dadurch, daß durch ihn ein Anfang neuen Lebens geschaffen wird, der in sich schon die sichere Gewähr der Fortdauer und des Zieles trägt, dadurch, daß mit ihm ein wirkungskräftiges Prinzip des Lebens in den Menschen hineingesenkt wird, das die dereinstige völlige Befreiung von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens, die Verklärung des Fleischesleibes in den Geistesleib verbürgt und zugleich ermöglicht. Und weil diese ἀνακαίνωσις τοῦ πνεύματος ἁγίου in der Taufe erfolgt, mit der ja Geistesmitteilung verbunden ist, und weil damit die Neugestaltung der Existenz anstatt ihrer Vernichtung, also παλιγγενεσία, allen verbürgt ist, die die Taufe empfangen haben, darum ist die Taufe ein Wiedergeburtsbad, und der Christ kann auf Grund desselben des ewigen Lebens als eines unentreißbaren Hoffnungsbesitzes (κατ' ἐλπίδα) sich getrösten.

In diesem Sinne etwa müßte die Titusstelle verstanden werden, wenn wir streng an der eschatologischen Bedeutung des Begriffs παλιγγενεσία festhalten. An sich wäre dieses Verständnis nicht unmöglich. Denn der Gedanke, daß von dem Geist, der den Gläubigen in der Taufe mitgeteilt wird, eine geheimnisvolle, auch das leibliche Leben des Menschen umgestaltende Wirkung ausgeht, ist dem Apostel Paulus, wie wir sehen werden, keineswegs fremd.[22]) Aber diese Wirkung ist doch nur eine neben anderen und schwebt ihm sonst wenigstens nie allein vor, wenn er von der durch den Geist gewirkten Erneuerung des Gläubigen redet, während die Erneuerung durch die Gleichsetzung mit der παλιγγενεσία ganz darauf beschränkt würde. Und wenn gar mit der Taufe als solcher diese Wirkung und nur diese verknüpft erscheint, so läge hier schon jene Umbildung der urchristlichen Vorstellungen der Taufe ins Magische vor, wie sie später unter dem Einfluß des Mysterienwesens tatsächlich erfolgte. Ob das denkbar ist, läßt sich hier noch nicht entscheiden. Doch mag schon hier gesagt werden, daß der Nachweis, daß bereits im Neuen Testament

---

[22]) Vgl. dazu meine Ausführungen Stud. u. Krit. 98, 421 ff.

Lehrgedanken oder Kultusanschauungen von hellenischer Mysterienfrömmigkeit beeinflußt seien, sich m. E. nicht erbringen läßt.[23]) Infolgedessen haben denn auch die neueren Ausleger, die die eschatologische Beziehung der παλιγγενεσία auch hier vertreten, sich doch gescheut die Konsequenzen dieser Einsicht zu ziehen. Cremer z. B. bleibt bei der negativen Seite des Begriffs stehen: Errettung des Lebens vom Verderben, vom Tode oder vom Gericht,[24]) das aber ist σωτηρία, nicht παλιγγενεσία. Die Wahl dieses Ausdrucks im Hinblick auf die ζωὴ αἰώνιος zeigt, daß der Verfasser hier doch mehr als bloß diese negative Seite des Heils zum Ausdruck bringen wollte. Und Cremer selbst fühlt das,[25]) wenn er in der παλ. doch wieder die „Wiederherstellung des Lebens als Besitz und Gut" sieht, was aber mit dem Gedanken einer religiös sittlichen Erneuerung nichts zu tun haben soll. Althaus aber,[26]) der ebenso bestimmt bestreitet, daß παλ. eine Wiederherstellung oder Erneuerung im ethischen Sinne bedeuten könne, und der darauf dringt, daß Paulus diesen Ausdruck durchaus in seinem eigentlichen genuin eschatologischen, nicht in übertragenem Sinne gebrauche,[27]) deutet ihn doch in demselben Atem wieder um. Denn welches ist dieser „eigentliche genuin eschatologische Verstand"? Jedenfalls ist in ihm, sei es daß es sich um den einzelnen Menschen oder um die Welt handelt, doch immer eine reale, im Wesen derselben sich tatsächlich vollziehende Änderung ihrer Daseinsform gedacht. Althaus aber behauptet, der Gedanke, der dem griechischen Sprachgebrauch (sowohl bei den Stoikern wie bei den Pythagoreern) zu grunde liege, sei der Gedanke des „durch den Tod des Individuums bedingten Übergangs" in „eine von der früheren Existenzform verschiedene Lebenssphäre," und findet nun, daß Paulus diesen Gedanken einfach auf die Taufe, in der der Christ ja nach Röm. 6 und Kol. 2 auch ein Sterben und Auferstehen an sich erfahre, anwende. Darnach soll παλ. hier „denjenigen Akt der göttlichen Heilsbetätigung und Heilszueignung" bezeichnen, „kraft dessen die Getauften aus dem früheren Zustand ihrer natürlichen Gerichtsverhaftung unter den θάνατος errettet und des durch Christus beschafften Lebens teilhaftig

---

[23]) Vgl. Anrich, das antike Mysterienwesen und sein Einfluß auf das Christentum 1894, S. 111 f. gegen Gardner und Pfleiderer. [24]) S. auch Paul. Rechtfert.-Lehre S. 418: „Die Taufe gibt das Leben wieder, das verloren war, erlöst vom Gericht und vom Tode". [25]) a. a. O. S. 419. [26]) Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament 1897. [27]) a. a. O. S. 253 ff.

geworden sind." Damit ist denn doch aus der παλ. etwas ganz anderes geworden, als die bestimmte Versicherung, sie solle nicht im übertragenen Sinne gedeutet werden, erwarten ließ. Denn wenn ausdrücklich jede wirkliche in oder mit dem Menschen, sei es in seinem geistigen, religiös-sittlichen Leben oder in seiner geistleiblichen Organisation vor sich gehende Änderung seiner Daseinsform von dem Begriff der παλιγγενεσία fern gehalten werden soll, so ist sie eben nicht mehr eigentlich, sondern im übertragenen Sinne verstanden.

Genauer bestimmt ist darum nach Cremer und Althaus die παλιγγενεσία oder die ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου die Eröffnung eines neuen Lebensstandes im Gläubigen als die Setzung des neuen Verhältnisses zu Gott, die gnadenmäßige Hineinversetzung in den Heilsbereich der Erlösung. Sie ist also in rein religiösem Sinne zu denken und insofern — darin stimmen Cremer und Althaus mit Ritschl überein — sachlich einfach identisch mit der δικαίωσις, der Rechtfertigung. Althaus sagt ausdrücklich:[28]) Es ist der nämliche Vorgang der in der Taufe vermöge des Geistes der göttlichen Heilsgegenwart an uns vollzogenen objektiven Errettung oder Wandlung unseres religiösen Verhältnisses, der das eine Mal als Rechtfertigung das andere Mal als Wiedergeburt bezeichnet wird. Man könnte fragen, warum denn Paulus nicht wenigstens Tit. 3 einfach gesagt hat: λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ δικαιώσεως? So richtig es ist, die innige Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Wiedergeburt aufs stärkste zu betonen, — der voreilige Blick auf die Kindertaufe und die Furcht vor einem magischen Sakramentsbegriff verleiten Cremer und Althaus dazu, den Begriff der Wiedergeburt oder Erneuerung bei Paulus in ungerechtfertigter Weise zu beschränken. Diese Furcht aber ist auch der Titusstelle gegenüber — vorausgesetzt, daß man, wie es eigentlich selbstverständlich ist, an die Taufe von Erwachsenen denkt — unbegründet, namentlich wenn man das Wort für Paulinisch hält und dann das Recht und die Pflicht hat, es nach der Analogie der sonstigen Lehraussagen des Paulus zu erklären. Denn wenn die Taufe ein Wiedergeburtsbad genannt wird, so ist damit zunächst noch nichts darüber ausgesagt, warum diese Wirkung mit ihr verbunden und in welcher Weise sie durch dieselbe vermittelt gedacht wird. Ohne daß die Taufe dadurch zu einem magisch wirkenden Sakrament würde,

---

[28]) a. a. O. S. 273.

könnte also Wiedergeburt als Erneuerung, als eine Wirkung des Geistes, die eine innere Umgestaltung des Menschen mit sich bringt, mit ihr verknüpft sein. Und nun steht in der Tat, wie wir gleich sehen werden, die Sache so, daß von Paulus mit Erneuerung (ἀνακαίνωσις) etwas bezeichnet wird, was zwar aufs engste mit der δικαίωσις der Wandlung des religiösen Verhältnisses verbunden ist, aber sich nicht mit ihr deckt, sondern darüber hinausgehend eine Wandlung des Lebensstandes im weitesten Sinne des Wortes in sich schließt,[29]) die sich insbesondere in der Kraft zu sittlichem Wandel erweist.

Übrigens tritt diese Beziehung der ἀνακαίνωσις auch an der Titusstelle, um das noch kurz zu erwähnen, ganz klar hervor, wenn man auf ihren Zusammenhang achtet. Vormals lebten die Christen, — als ihnen noch nicht die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes erschienen war, der in der Taufe jene rettende Tat an ihnen vollführte —, in Sündenknechtschaft und Irrtum dahin. Nun, da sie auf Grund der Zuverlässigkeit des jene rettende Tat verkündigenden Heilswortes gläubig geworden sind und sie an sich selbst erfahren haben, sollen sie darauf bedacht sein, gute Werke zu treiben (καλῶν ἔργων προΐστασθαι v. 8 vgl. auch 2, 14), woraus doch hervorgeht, daß sie eben durch jenes Erlebnis dazu in den Stand gesetzt sind.

Nach alledem kann also die παλιγγενεσία oder ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου hier nicht in dem Cremer-Althaus'schen Sinne verstanden werden. Wenn man darauf besteht, daß die eschatologische Bedeutung des Begriffs festgehalten wird, könnte es nur in der vorhin gezeigten Weise geschehen.[30]) Stehen dem aber, wie oben erwähnt, starke Bedenken entgegen, so bleibt nichts anderes übrig, als wie es gewöhnlich geschieht, auf die aus Cicero und Josephus bekannte übertragene Bedeutung des Begriffs παλιγγενεσία zurückzugehen, deren Verwendung allerdings in der altchristlichen Literatur einzig dastehen würde und wiederum eine Vertiefung erfahren hätte, die von einem anderen Ausgangspunkte zum ursprünglichen Sinn des Worts in eigentlicher Bedeutung zurückführt. Jedenfalls ist soviel klar, daß

[29]) Deswegen darf freilich nun auch nicht umgekehrt die δικαίωσις effektiv gefaßt werden (so neuerdings auch Titius, die Neutestamentl. Lehre von der Seligkeit. Paulinismus S. 195). [30]) Jellinghaus, Das völlige gegenwärtige Heil[4] 1898, S. 224 will auch hier die Bedeutung v. παλιγγ. in Math. 19, 28 festhalten und übersetzt „Waschung für die neue Welt".

sich die Titusstelle wenig eignet zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über den Sinn der Wiedergeburt im Neuen Testament zu dienen. Nicht nur ist sie hier so eng mit der Taufe verknüpft, daß sich ohne eine Klarstellung dieses Zusammenhangs ein deutliches Verständnis von ihr nicht erreichen läßt, auch der Wortsinn von παλιγγενεσία selbst läßt sich nicht durchaus einwandsfrei darlegen. Schließlich war es ja auch nur das Wort Wiedergeburt, das uns zu dieser Stelle führte. Aber auf das Wort kommt es auch weniger an, sondern unsere Aufgabe ist, zu ermitteln, ob im Neuen Testament Vorgänge beschrieben werden — und wenn, wie sie beschrieben werden —, die unter den Begriff Wiedergeburt zunächst in dem ganz allgemeinen Sinn gehören, daß damit ein in das gegenwärtige Leben fallender neuer Lebensanfang in irgend welchem Sinne bezeichnet wird.

Kapitel I.

Die Paulinische Vorstellung von dem Christen als einer neuen Schöpfung.

Auslegung von 2. Kor. 5, 17: Paulus hat es mit dürren Worten 2. Kor. 5, 17 ausgesprochen: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις! Man hat die Tragweite dieses Wortes mit Berufung auf den Zusammenhang der Stelle dahin abschwächen wollen, daß dort mit dem Neuen, das an die Stelle des vergangenen Alten (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά) getreten ist, nur die zutreffende Auffassung Christi gemeint sei.[1]) Gewiß auch sie ist mit eingeschlossen, aber sie ist doch nicht allein das Neue, das in dem geworden ist, der in die Lebensgemeinschaft mit Christus eingetreten ist. Vielmehr daß ein solcher die zutreffende Auffassung Christi hat, hat der Apostel ja schon v. 16 an seinem eigenen Beispiel gezeigt (εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν). Er begründet das damit, daß die, welche auf Grund des richtigen Urteils über die Heilsbedeutung des Todes Christi zu dem Entschluß hindurchgedrungen sind, hinfort nicht sich selber, sondern dem für sie Ge-

[1]) Schmiedel, Handkomm. II ² S. 245. Auch Cremer tut diese Stelle (Paul. Rechtfert.-Lehre) rasch ab, indem er S. 336 f. aus dem später folgenden v. 21 beweisen will, daß in dieser Stelle von einer sittlichen Umwandlung nicht die Rede sein könne, und sie S. 419 sogar aus Tit. 3, 5 erklärt.

storbenen und Auferstandenen zu leben, nun überhaupt eine der gewöhnlichen Beurteilungsweise κατὰ σάρκα — deren die Gegner des Apostels in Korinth sich bedienen —, völlig entgegengesetzte Urteilsweise sich angeeignet haben. Diese Ersetzung des Alten durch ein Neues, so fährt nun der Apostel fort, erfolgt aber nicht in dieser einen Hinsicht. Vielmehr, wenn einer in Christo ist, so ist überhaupt etwas Neues aus ihm geworden, ist er eine καινὴ κτίσις. Das kann natürlich nicht daraus abgeleitet werden, daß die Christen niemand, auch Christum nicht mehr κατὰ σάρκα kennen. Daraus ließe sich ja nur folgern, daß sie auch die ἐν Χριστῷ nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern nur als das, was sie in dieser Lebensgemeinschaft mit Christus geworden sind, als καινὴ κτίσις kennen.[2]) Aber Paulus stellt hier als Folge doch nicht hin, daß man einen ἐν Χριστῷ als καινὴ κτίσις beurteile, sondern daß, wenn einer in Christo ist, dieser καινὴ κτίσις ist. So kann also v. 17 nicht als unmittelbare Folgerung aus v. 16 betrachtet werden. Auch die Erklärung Heinricis[3]) macht das nicht einleuchtender. Daraus, daß die Christo angehören, einer Erkenntnis κατὰ σάρκα enthoben seien, daß man auf sie den Maßstab κατὰ σάρκα nicht mehr anwenden könne, solle geschlossen werden, daß sie also ganz andere sein müßten, als sie vorher waren. Mit anderen Worten: aus der nicht mehr κατὰ σάρκα vor sich gehenden Erkenntnis habe der Apostel gefolgert, daß die Erkenntnis objekte nicht mehr die alten seien, so daß man eben deswegen die alte Art sie zu erkennen nicht mehr auf sie anwenden könne. Aber offenbar enthält doch v. 17 eine allgemeine Tatsache, von der v. 16 nur ein Spezialfall ist. Wenn nun nach v. 17 diese Tatsache, — d. i. die völlig andersartige neue Beschaffenheit der Erkenntnisobjekte, die es verhindern soll, den alten Maßstab an sie anzulegen, — durch ihr ἐν Χριστῷ εἶναι bedingt ist, so würde sich daraus ergeben, daß auch der Sonderfall, nämlich daß Christus nicht mehr κατὰ σάρκα erkannt wird, durch seine (Christi) Zugehörigkeit zu Christus bedingt wäre, was doch ein Widersinn sein würde. Vielmehr nach dem ganzen Zusammenhang hängt die neue Art des Erkennens nicht mit einer Wandlung der Erkenntnis objekte, sondern derer, die die Erkenntnis vollziehen, der Subjekte des Erkennens, zusammen. Diese unglücklichen Erklärungsversuche sind nur dadurch hervorgerufen, daß man meinte, das ὥστε

[2]) Weiß, Paul. Briefe 1896, S. 267. [3]) In Meyers Komm.

v. 17 müsse durchaus eine von dem Apostel aus v. 16 gezogene Folgerung einführen. Das ist aber keineswegs der Fall. Sondern die Wiederholung des schon in v. 16 verwendeten ὥστε beweist, daß die beiden damit eingeleiteten Sätze koordiniert zu denken sind. v. 17 und 16 sind Folgerungen, die der Apostel aus dem v. 14 und 15 Gesagten zieht: erst die speziellere v. 16, die durch den Zusammenhang nahe gelegt war: — es handelt sich ja darum, daß der im Tod Christi erfahrene Liebesbeweis den Apostel hindert in derselben Weise wie seine Gegner in Corinth aufzutreten, wie sie die σάρξ, die natürlich menschliche Erscheinung, rein fleischliche Vorzüge zum Maßstab der Beurteilung zu nehmen—; dann die allgemeinere v. 17, in der die speziellere mit enthalten ist, daß aus jedem, an dem der von Christo zum Besten der Gesamtheit erlittene Tod seinen Zweck erreicht hat, nämlich ihn in die Gemeinschaft des für ihn Gestorbenen und Auferstandenen hineinzuziehen, eben in dieser Gemeinschaft etwas völlig Neues wird, etwas, was er vorher nicht war, eine neue Schöpfung.

Bedeutung des Ausdrucks: neue Schöpfung (Erneuerung). Ist diese Auslegung richtig, so ergibt sich nun ohne weiteres, was der Apostel sich darunter denkt, wenn er den Christen καινὴ κτίσις nennt. Der Christ ist es deshalb, weil er nicht mehr sich selber lebt, sondern dem für ihn Gestorbenen und Auferstandenen. Sein Leben hat einen neuen Mittelpunkt gewonnen, um den sich alles dreht. An Stelle seines natürlichen Ich ist Christus nun der unbestrittene Herr im ganzen Bereich seines inneren und äußeren Lebens (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χρ. Gal. 2, 20). Die Maßstäbe der Beurteilung — bis dahin der σάρξ entnommen — sind andere geworden (2. Kor. 5, 16). Die bis dahin hochgehaltenen Güter — auf dem Gebiet der σάρξ gelegen — haben ihren Wert verloren (Phil. 3, 3—7). Die sonst das Erkennen beherrschenden, das Handeln leitenden Grundsätze sind außer Geltung gesetzt. Alles, was sonst in der Welt Gegenstand des Rühmens ist oder gar als förderlich zum Heil angesehen war, kommt für den Gläubigen gar nicht mehr in Betracht, kurz: die Pfeiler, die den Bau des Lebens trugen bis dahin, sind zerbrochen, der Schmuck, der es zierte, liegt unbeachtet am Boden: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν oder wie es Gal. 6, 14 noch drastischer ausdrückt, alles was Welt ist, ist für ihn, er für die Welt ans Kreuz geschlagen, allen weltlichen Gedanken, Bestrebungen und Sorgen hat er ein für alle Mal ab-

gesagt.[4]) Wieder wie in 2. Kor. führt auch hier das Verhalten seiner judaistischen Gegner, das ganz und gar von weltlichen, fleischlichen Motiven beherrscht ist, den Apostel dahin, im schärfsten Gegensatz dazu das Wesen des wahren Christen abschließend mit der kurzen Formel καινὴ κτίσις zu charakterisieren. Darin liegt also das Doppelte, 1) daß aus dem Christen etwas geworden ist, was er vorher nicht war (καινός!),[5]) und daß dies Neue sein Verhältnis zu dem ganzen Umfang des natürlichen Seins ist, sowohl wie es den Menschen umgibt, zur Welt (κόσμος hier wie 1. Kor. 3, 22, 7, 33 f., Röm. 4, 13 Gesamtheit der irdischen Dinge), als wie es Wesensbestandteil des Menschen selber ist (σάρξ die niedrige sinnliche Seite im Wesen des Menschen, die ihn zum Teil der ihn umgebenden Natur macht). Das Verhältnis zu diesen Mächten, die den natürlichen Menschen beherrschen, ist in dem Christen vollständig gelöst, sie sind für ihn gekreuzigt (von der Welt Gal. 6, 14, vom Fleisch Gal. 5, 24), sie sind für ihn völlig abgetan und außerstande, wie früher, beherrschenden Einfluß auf ihn auszuüben. Dieser Ausdruck (gekreuzigt) wie auch der Zusammenhang, in den wir jedesmal von dem Apostel die καινὴ κτίσις gestellt sehen, weist schon darauf hin, daß die Neuordnung dieses Verhältnisses bedingt ist durch den Kreuzestod Christi, durch den eben die in der Welt herrschende und durch die σάρξ dem Menschen knechtende Macht der Sünde und des Todes vernichtet ist.[6]) Aber was in ihm prinzipiell und der Idee nach für die Gesamtheit der Menschen geschehen ist, zugunsten derer er gestorben ist, das verwirklicht sich an dem einzelnen tatsächlich doch nur, sofern er persönlich in die Gemeinschaft des für ihn Gestorbenen eintritt. Denn die Gemeinschaft mit dem gestorbenen ist doch zugleich auch Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn. Derjenige, in dessen persönlichem Leben die für das Heil der Welt grundlegende Tatsache des Todes Jesu eine Nachbildung erfahren hat, der mit Christus durch die Taufe auf seinen Tod begraben ist, gleich ihm die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς erlebt, den Sündenleib vollständig abgelegt, gewissermaßen ins Grab gelegt hat, der erfährt gleichzeitig eine Allmachtswirkung,[7]) der gleich, durch die Christus von den Toten auferweckt wurde Röm. 6, 4, Kol. 2, 12 — eine Allmachtswirkung, durch die er aus dem Tode, dem Zustand

[4]) S. Weiß Paul. Briefe zu der Stelle. [5]) Vgl. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch. [6]) Vgl. hierzu die Ausführungen von Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus 1904. I, 87—109. [7]) Vgl. Weiß a. a. O. S. 457.

des Gerichtsverhängnisses ins Leben versetzt (συνεζωοποίησεν Col. 2, 13, Eph. 2, 6), zur Teilnahme am Auferstehungsleben des Herrn in die überweltliche himmlische Ordnung der Dinge erhoben werden — eine Allmachtswirkung, die erst jene vollständige Neuheit des Lebens (καινότης ζωῆς), in der der Christ fortan wandeln soll, ermöglicht und hervorruft (Röm. 6, 1—4); denn das ist das zweite:

2) Das Neue, zu dem der Christ geworden ist, das ist er nicht geworden durch eine allmähliche und nach den Gesetzen des natürlichen Geschehens erfolgende Entwickelung aus dem Alten heraus, sondern durch einen vollständigen und radikalen Bruch mit der bisherigen Lebensentwickelung, durch die Setzung eines durchaus neuen Lebensanfangs, die ein schöpferisches Eingreifen des allmächtigen Gottes voraussetzt. Der Christ ist Gottes ποίημα (Eph. 2, 10), eine καινὴ κτίσις, eine neue Kreatur. Der Ausdruck ist durchaus konkret zu fassen. Nicht bloß eine Besserung ist mit dem Menschen vor sich gegangen, sondern eine Neuschaffung, es handelt sich nicht bloß um das Aufleuchten neuer Erkenntnis, sondern um ein Aufwachen vom Todesschlaf, einen Übergang vom Tod zum Leben (Eph. 5, 14, 2, 5; Col. 2, 13). Nicht dies oder jenes ist an ihm anders geworden, sondern der ganze Mensch; ein neuer Mensch ist entstanden, der seinem Wesen nach vom alten verschieden ist. Denn dieser stand durchaus unter der Botmäßigkeit der Sünde (Röm. 6, 6), die alle seine Lebensäußerungen beherrschte, jener hat zum Zentrum seines Lebens Christum, der in ihm ausgestaltet werden soll wie der Embryo im Mutterleibe Gal. 4, 19.[8]) Denn eben nach dem Bilde Gottes, wie es dem Christen in Christo vor Augen steht, ist diese Neuschöpfung erfolgt, sodaß in allen Christen nicht mehr das, was sie vorher waren, mögen sie Hellenen oder Juden, beschnitten oder nicht beschnitten, gebildet oder ungebildet, Knechte oder Freie gewesen sein, sondern nur **Christus** gesehen wird, mit dem sie das gleiche Bild Gottes an sich tragen und der all ihr Wesen ausmacht (Col. 3, 10 cf. Eph. 4, 24; 2, 10).

Verhältnis der Begriffe Rechfertigung und Kindschaft zu dem der Erneuerung.

In diesem weiten Umfange ist es gemeint, wenn der Apostel von der Neuheit des christlichen Lebensstandes spricht. Es soll damit also nicht blos das neue religiöse Verhältnis bezeichnet werden, die durch

[8]) **Weiß**, bibl. Theol. des Neuen Testaments § 84 b.

Christus uns erworbene, von uns im Glauben angeeignete neue —, die rechte Stellung zu Gott, der um Christi willen uns unsere Sünden vergibt und uns in Gnaden zu Kindern annimmt. Freilich dies, die Rechtfertigung, bleibt die grundlegende Erfahrung des Glaubens, und sie darf nicht ohne weiteres dem eben entwickelten Begriff der Neuschöpfung gleichgesetzt werden. Die Rechtfertigung ist zugleich Wiedergeburt, sofern sie tatsächlich ohne Wiedergeburt gar nicht zu denken ist. Aber sie darf, streng logisch betrachtet, nach dem Willen des Apostels, nicht mit ihr vereinerleit werden,[9]) ihre logische Priorität vor der grundlegenden Erneuerung muß unter allen Umständen festgehalten werden.[10]) Geschieht das nicht, so würde der Glaube, auf Grund dessen der Mensch gerecht wird, als Anfang oder Keim des neuen Lebens für Gottes Urteil in Betracht kommen. Der Mensch würde gerechtfertigt auf Grund der in seinem Glauben vorhandenen Bürgschaft dafür, daß er unter der Einwirkung des in der Taufe mitgeteilten Geistes zu jener dem Willen Gottes entsprechenden sittlichen Normalität ausreifen werde, in der er dann wirklich vor Gott gerecht dasteht. Damit wäre aber der Nerv der Paulinischen Gnadenlehre, die in dem paradoxen Worte, daß Gott den Gottlosen (τὸν ἀσεβῆ) gerecht spricht (Röm. 4, 5), einen so scharfen Ausdruck gefunden hat, im Innersten verletzt. Denn dann spräche Gott ja nicht mehr einen „Gottlosen" gerecht, dann wäre die Rechtfertigung nicht mehr ein reines Urteil göttlicher Gnade, unabhängig von irgend welcher menschlichen Beschaffenheit. Darauf aber die Rücksicht auf die menschliche Leistung und Beschaffenheit im Rechtfertigungsurteil Gottes ganz und gar auszuschalten, kam ihm ja alles an. Jede Auffassung, die aus der Rechtfertigung, wenn auch in versteckteſter Form eine Anerkennung einer schon wirklich vorhandenen oder doch einst mit Sicherheit zu erwartenden menschlichen Wohlbeschaffenheit machte, würde für ihn judaistische Irrlehre gewesen sein. Denn eben, daß seine Rechtfertigung von seinem eigenen Tun und Laufen gänzlich unabhängig ist, das erst

---

[9]) Das geschieht in verschiedenartiger Weise wieder bei Cremer, der die Wiedergeburt auf das rein religiöse Erlebnis der Rechtfertigung beschränkt, und bei Titius, der umgekehrt aus der Rechtfertigung selbst eine effektive Umbildung des Menschen macht (Paulinismus S. 195. 201. u. ö.). [10]) Den genaueren Beweis dafür gegen Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, 195 ff. (Die Erneuerung, das logische Prius der Rechtfertigung) habe ich Stud. und Krit. 98, S. 407 ff. geführt.

erhebt den Christen über den Standpunkt des Gesetzes, auf dem er wegen der Mangelhaftigkeit seiner Gesetzeserfüllung auch beim besten Wollen nie und nimmer zu einem völlig sicheren Bewußtsein seines Heils gelangen konnte.[11]) Ganz dasselbe aber wie von der Rechtfertigung gilt auch von der Kindschaft (υἱοθεσία). Denn das ist ja nur die positive Bezeichnung dessen, was Gott in der Rechtfertigung tut. Wird durch diese der Mensch in den Stand des Gerechten, in das rechte normale Verhältnis zu Gott versetzt, so kann dies ja, sofern Gott der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist, kein anderes sein als das des Kindes zum Vater. Indem Gott den Sünder in der Rechtfertigung von seiner Schuld losspricht, macht er ihn eben damit zum Gegenstand seiner Vaterliebe, adoptiert ihn, nimmt ihn zum Sohn an. Nun sind die Gläubigen Christi Brüder geworden (Röm. 8, 29). Was er besitzt wird ihnen zuteil, als Kinder sind sie auch Erben Gottes und Miterben Christi (Röm. 8, 17) und haben ein Anrecht auf das Erbe, das in seiner ganzen Fülle ihnen erst am Tage der Heilsvollendung zufallen wird, sodaß die „Kindschaft" als die volle Einsetzung in die Sohnesrechte, die mit der Adoption gegeben sind, auch erst von der Zukunft erhofft wird (Röm. 8, 23).

So verkehrt es demnach auch wäre, in dem Begriff der Rechtfertigung und des rechtfertigenden Glaubens selbst schon eine Änderung des sittlichen Lebensstandes vom Apostel Paulus mitgesetzt sein zu lassen, ebenso wenig zutreffend wäre es, die Rechtfertigung in abstrakter Weise von der durch den Geist bewirkten Erneuerung zu trennen, sodaß keine Brücke von der einen zur anderen herüberführte und in ihnen 2 verschiedene in verschiedenen Momenten am Menschen vollzogene Tätigkeiten Gottes zu denken wären. Was der Apostel logisch streng auseinander gehalten wissen will, damit der freien Gottesgnade unbedingt die Initiative bleibt und ihr nicht wieder mit der Rücksichtnahme auf menschliche Beschaffenheit doch irgendwie eine Bedingung untergeschoben wird, von der sie in ihrem Tun abhängig wird, das sind doch nicht zeitlich verschiedene Vorgänge, sondern nur verschiedene Seiten einer und derselben einheitlichen göttlichen Gnaden-

---

[11]) Unbegreiflich ist es, wie wieder Dieckmann (Die christliche Lehre von der Gnade 1901) als Paulinische Lehre hinstellen kann, daß der Glaube für die Rechtfertigung als religiös sittliche Disposition des Menschen in Betracht komme, und die Rechtfertigung in dem Sinne sittlich fundiert sei, daß sie die Anerkennung des bußfertigen, der Gnade entsprechenden, sie voll würdigenden Verhaltens des Menschen sei. S. 329.

wirkung, durch die der Mensch zum Glauben kommt.[12]) So weit es sich um die psychologische Vermittelung und subjektive Aneignung dieser Gnadenwirkung handelt, hat der Apostel sie in dem Begriff des Glaubens einheitlich zusammengefaßt. Der Glaube, „das entscheidende Merkmal des Christenstandes, umfaßt die Gesamtheit der geistigen Heilsbeziehungen in sich",[13]) er ist die religiöse Grundstimmung des Christen, die die fortdauernde notwendige Grundlage bildet für alles göttliche Gnadenwirken im Menschen und seine sittlich-religiöse Förderung, die aber gleichzeitig — gewissermaßen der Reflex des göttlichen Gnadenwirkens im Menschen — dieses verschieden zurückstrahlt, je nachdem so zu sagen der Spiegel des Herzens mehr Gott zugeneigt ist oder der Welt, dort als Friede und Freude und Seligkeit in Gott, hier als Mut und Kraft des neuen Lebens zur Überwindung der Macht der Sünde und des Todes in der Welt um uns und in uns.[14]) Beides hängt so natürlich aufs innigste zusammen und läßt sich in der Wirklichkeit lebendiger Erfahrung gar nicht trennen: Damit, daß ihm die Bergeslast seiner Schuld von der Seele genommen ist und er in Christo Frieden mit Gott und stets freien Zugang zu seiner Gnade gefunden hat, verbindet sich für den Apostel zugleich die Erfahrung, daß seine Stellung der Welt und sich selber gegenüber eine von Grund aus neue geworden ist. Ja, das schwebt dem Apostel, wie wir sahen, besonders vor, wenn er den Christenstand als den Stand der καινότης ζωῆς bezeichnet: Die Finsternis, in der seine religiös-sittliche Erkenntnis in die Irre ging, ist gewichen, die Bande, die sein sittliches Bewußtsein fesselten und zur Ohnmacht verurteilten, sind zerrissen; der νοῦς, dies innerste auch im natürlichen Menschen vorhandene, aber unkräftige gottverwandte Element, das Organ sittlichen Erkennens und Handelns ist es, an dem die Erneuerung sich zunächst vollzieht, weil er dessen vor allem bedürftig ist (Röm. 12, 2; Eph. 4, 23). Es ist jedenfalls schon angesichts eines Wortes wie Eph. 2, 10 (κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς) exegetisch nicht zu rechtfertigen, wenn diese Beziehung auf das sittliche Leben in dem Paulinischen Begriff der Erneuerung ganz geleugnet wird, wie es Cremer immer wieder tut, der die religiös-

---

[12]) Vgl. Juncker a. a. O. 123f. „im Glauben . . . verwirklicht sich die Rechtfert." u. S 127: „Der Apostel muß die Rechtfertigung zugleich als Neuschöpfung angesehen haben". [13]) Titius a. a. O. S. 210. [14]) Vgl. Pfleiderer, Urchristentum [2] 1, 249.

sittliche Erneuerung durchaus nur als eine dem Gläubigen gestellte Aufgabe, die er erst zu lösen hat, gefaßt wissen will. Auf der anderen Seite darf man freilich die Erneuerung nicht blos auf das ethische Bewußtsein beschränken (Jacoby, Nt. Ethik 310), die Neuheit ist eine καινότης ζωῆς. Und ζωή ist als Leben im Vollsinn des Wortes zu verstehen, als die ganze unzerstörbare Kraft innerlich vollbefriedigter Existenz, die sich nach allen Seiten des menschlichen Daseins zur Geltung bringt.

Zustandekommen der neuen Schöpfung (Geistesmitteilung, Glaube, Taufe im Verhältnis zur Erneuerung). Um so mehr werden wir fragen: Wie denkt sich der Apostel diese ungeheure Wirkung vermittelt? Die einfachste, öfter von ihm auf diese Frage gegebene Antwort ist die schon gehörte: εἴ τις ἐν Χριστῷ! — καινὴ κτίσις: durch die Lebensgemeinschaft mit Christus, in die der Gläubige versetzt ist (cf. auch Eph. 2, 5 ἡμᾶς . . . συνεζωοποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ).[15] Christus ist das Element, in dem der Gläubige lebendig geworden ist, in dem er lebt! Seine Gemeinschaft ist es, in der er alle die Erfahrungen macht, die ihn zu dem Urteil führen, daß eine Neuschöpfung mit ihm vorgegangen ist. Warum? Weil eben in der Gemeinschaft mit dem erhöhten und verklärten Herrn, der der Geist ist (2. Cor. 3, 17), die Kraft auf ihn übergeht, die erstmalig in der Auferstehung des Herrn in ihrer ganzen todbezwingenden Macht sich entfaltet hat und nun in jedem, der durch den Glauben in die Gemeinschaft des lebendigen Herrn eintritt, sich als das wirkungskräftige schöpferische Prinzip eines neuen Lebens offenbart, der Geist! Man darf die Erkenntnis wohl als ein Gemeingut der neueren biblischen Theologie betrachten, daß das πνεῦμα bei Paulus eben unter diesem Gesichtspunkt einer wirkenden Kraft — und zwar einer übernatürlichen göttlichen Kraft in Betracht kommt, und nicht blos als Vermittler der göttlichen Gnadengegenwart, durch den Gott sich behufs Mitteilung der Erlösungsgnade zu den einzelnen in wirksame Beziehung setzt.[16] Das führte nicht über das πνεῦμα υἱοθεσίας, die Versiegelung des Gnadenstandes, das Bewußtsein der

---

[15]) Das erscheint mir dem Verhältnis der verschiedenen hierher gehörigen Aussagen nach ihrem inneren Wert für sein eigenes Bewußtsein mehr zu entsprechen, als wenn Juncker (die Ethik des Apostel Paulus 04 I. 109) voranstellt: „durch den Empfang der Taufe". [16]) So Cremer a. a. O. 414f.; Althaus a. a. O. S. 39. 53. 77.

Gotteskindschaft hinaus. Aber der Geist ist mehr. Er wurde von Paulus, wie von der Urgemeinde überhaupt, als eine objektive göttliche Macht empfunden, die die Gläubigen durchwaltet, die sich vor allem in staunenerregender Weise offenbart in jenen, aus dem übervollen Gemüt sich loslösenden, für den gewöhnlichen Menschen so unverständlichen und fremdartigen Ausbrüchen gesteigerten Empfindungslebens zum Preis und Lob des Gottes, der so Großes am Christen getan, in jenem unwiderstehlichen Trieb, der über die Christen kam, in prophetischer Rede den Willen Gottes für die Gegenwart und Zukunft kund zu tun. Waren nach der gewöhnlichen Anschauung des Urchristentums diese einzelnen in der Gemeinde hervortretenden besonderen Geistesgaben und Wunderwirkungen Beweis vom Vorhandensein dieser übernatürlichen Macht in den Gläubigen, so ist für Paulus das Christenleben selbst ein Wunder Gottes, nur durch ein übernatürliches schöpferisches Eingreifen Gottes erklärlich, eine Wirkung seines Geistes.[17]) Er geht in den Menschen ein, da wo der Sitz des bewußten Personlebens ist, wo auch im unwiedergeborenen Menschen Göttliches und Menschliches sich berühren, im νοῦς[18]): sich einend mit ihm, wird er in dem Christen die Wurzel der neuen Persönlichkeit, das den ganzen Menschen tragende und treibende Element, durch das sein ganzes Leben und Wesen auf eine neue Grundlage gestellt und zugleich mit einer wunderbaren Schwungkraft der Betätigung ausgerüstet wird, nicht bloß in einzelnen außerordentlichen Erscheinungen auf natürlichem Gebiet, sondern in der viel höher als diese zu wertenden stetigen Kraft, die er auf dem Gebiet des sittlichen Lebens entfaltet.

Dieses Geistes also wird der Gläubige in der Gemeinschaft mit Christo teilhaftig, weil der Herr selbst Geist ist. Darum ist ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμα 1. Cor. 6, 17 ἐν Χρ. εἶναι und ἐν πνεύματι εἶναι, Χρ. ἐν ἡμῖν und τὸ πνεῦμα ἔχειν sind für den Apostel Wechselbegriffe. Ebenso wie die Christen als solche die πιστεύοντες oder πιστεύσαντες sind, ebenso ist es ein ihnen als

---

[17]) Juncker a. a. O. S. 135ff. bekämpft die Anschauung, daß „die Urgemeinde das rel.-sittl. Leben der Christen als solches als völlig beziehungslos z. Wirkungssphäre des hl. Gsts. angesehen habe," die natürlich in dieser zugespitzten Form unhaltbar ist, kommt aber schließlich selbst darauf hinaus, daß Paulus erst die Idee der absolut schöpferischen Wirksamkeit des Gottesgeistes auf ethischem Gebiet mit prinzipieller Klarheit erfaßt habe. [18]) Vgl. Titius, Paulinismus S. 241.

Christen zukommendes Merkmal, daß sie den Geist empfangen haben (Gal. 3, 2. 5, 18. 4, 6; 1. Cor. 2, 12; 2. Cor. 11, 4; Röm. 5, 5. 8, 15) bei ihrem Eintritt in den Christenstand, der eben Glauben voraussetzt. Wenn daher Paulus 1. Cor. 12, 13 den Empfang des Geistes an die Taufe knüpft, so ist damit nicht etwas hiervon Verschiedenes ausgesagt. Denn durch die Taufe tritt ja der Gläubige in die engste Gemeinschaft mit dem für ihn gestorbenen und auferstandenen Herrn (Röm. 6, 3), wird er in das Lebenselement des erhöhten Christus versetzt, sodaß es ihn umgibt wie ein Gewand (Gal. 3, 27). Fragen wir aber weiter, wie ist der Apostel dazu gekommen, an die Taufe diese Wirkung zu knüpfen, so erhalten wir die Antwort auf diese Frage aus dem der eben erwähnten Stelle vorhergehenden Verse: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ιησ. (Gal. 3, 26). Söhne Gottes sind die Christen ja doch nur als Brüder Christi (Röm. 8, 12—18. 29), „in ihrer Verbindung mit Christo sind sie Gotteskinder",[19]) sofern sie in Christi Gemeinschaft getreten sind, Christus sie in dieselbe aufgenommen hat. Was v. 27 auf die Taufe, das wird v. 26 also auf den Glauben zurückgeführt, ebenso wie Gal. 2, 20, 2. Cor. 13, 5 und Col. 2, 12 Glaube und Lebensgemeinschaft mit Christo in unmittelbare Verbindung mit einander gestellt sind.[20]) Ist nämlich der Glaube die stetige Richtung des Herzens auf Gott, das rückhaltlose Vertrauen auf das in Christo gegebene Heil, so ist er ja mehr als bloße vertrauensvolle Annahme der Heilsbotschaft, er ergreift den Träger dieses Heils persönlich, vielmehr er wird von ihm ergriffen (Phil. 3, 12) und in seine Gemeinschaft gezogen. Im Glauben schließt sich der Gläubige mit Christo zu mystischer Lebens- und Liebesgemeinschaft zusammen,[21]) in das Herz, das sich Christo erschließt, und ihm sich zu eigen gibt, zieht Christus ein. So wird der Glaube, zunächst auf der einen Seite nur das aufnehmende Organ „die Hand", mit der der Mensch die Gnade Gottes in der Rechtfertigung ergreift, doch zugleich vermöge[22]) dessen, was er ergreift, ein wirksames Prinzip neuen Lebens nicht durch sich selbst, sondern durch die Kraft, die aus der Lebensgemeinschaft mit

[19]) Cremer a. a. O. S. 375. [20]) Vgl. hierzu namentlich Titius, Paulinismus S. 273. [21]) Pfleiderer, Urchristentum² 1902 I, 247: „Diese mystische Christusgemeinschaft, dieses Sichidentifizieren mit Christus in Todes- und Lebensgenossenschaft ist das eigentlich Neue und Bedeutsame im Paulinischen Glaubensbegriff". [22]) Vgl. Ihmels Art. Rechtfertigung RE³ XVI, 486.

Christo auf ihn übergeht, den Geist Christi, den heiligen Geist. **Wer** Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein (Röm. 8, 9). Im Glauben erlebt der Christ also seine Neuschaffung, **die** Wiedergeburt, ja man kann geradezu sagen, **der** Glaube ist seine Wiedergeburt.

In welchem Verhältnis aber steht sie für den Apostel zur Taufe? Hier ist der Ort, wo wir die viel verhandelte Frage wenigstens kurz streifen müssen. Für eine unbefangene wirklich geschichtliche Exegese kann die Antwort auf diese Frage gar nicht zweifelhaft sein. Denn zweifellos hat der Apostel, wenn er von der Taufe spricht, doch stets die Taufe Erwachsener, nie die Kindertaufe im Auge. So ist für ihn die Taufe auf der einen Seite die Gottestat, die dem Einzelnen das in Christo beschlossene Heil persönlich zueignet, die subjektive Verbindung herstellt zwischen diesem und dem erhöhten Herrn (Röm. 6, Gal. 3, 27), auf der anderen Seite aber zugleich die persönlichste Leistung des Menschen. Sie war der entscheidende Akt, in dem die innere Bewegung, zu der das Wort der Verkündigung im Herzen des Menschen den Anstoß gegeben hatte, zu einem vorläufigen Abschluß kam. Wir können uns die Bedeutung der Taufe für den Apostel selbst, für jene ersten Christen nicht groß genug vorstellen. Sie war für sie der bedeutsame Wendepunkt des Lebens, an dem sie mit vollem Bewußtsein den Bruch mit ihrem früheren Leben vollzogen und sich dem Herrn, der überwältigend in ihr Leben eingegriffen hatte, zu unbedingtem Gehorsam verpflichteten. Bedingungslos durchschnitten sie damit ein für alle mal die Bande, die sie an diese Welt, ihre Güter und Grundsätze knüpften und erklärten das Heilswerk Gottes in Christo zum alleinigen Fundament ihres Daseins.[23]) Eben weil die Taufe diese entscheidende Bedeutung im inneren Leben des Christen hatte, sie aus der Welt herausnahm und in den Bereich der Gnade hinaufhob, knüpft Paulus an den äußeren Akt jene umgestaltende Wirkung an, die aus dem Christen einen völlig neuen Menschen macht, — an den äußeren Akt aber nur, sofern er Zeugnis und Siegel eines inneren Vorgangs ist, der zugleich durch ihn abgebildet wird. Der Apostel hat Taufe und Glauben stets zusammengeschaut.[24]) Für des Apostels tiefsinnige Betrachtung, die ja

[23]) Vgl. Joh. Müller, Das persönliche Christentum der Paulinischen Gemeinden S. 252. 232. [24]) Vgl. Juncker a. a. O. 115, gegen Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903. Vgl. auch Dobschütz, Stud. und Krit.

in der allgemeinen antiken Anschauung über das Verhältnis des äußeren zum inneren Leben wurzelte, spiegelt sich in dem äußeren Hergang in durchsichtiger Weise ab, was in und mit ihm sich an der Seele des Menschen vollzieht. Wie über dem Täufling die Wasserfluten zusammenschlagen, also daß die Wellen gewissermaßen ein Grab werden, in dem er bestattet liegt, so ist der alte Mensch verschwunden, er ist gestorben und begraben, er existiert nicht mehr. Und wie der Täufling wieder aus dem Wasser emportaucht, so kommt ein neuer Mensch ans Tageslicht. Das aber geschieht mit den Täuflingen nur, weil sie Gläubige sind, εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν getauft werden, d. h. auf das Bekenntnis zu ihm Röm. 6, 3. Nur unter dieser Voraussetzung hat ja die Beweisführung des Apostels an dieser Stelle wirklich Sinn und kann unmittelbar an die Taufe als äußeren Hergang die Verbindung mit Christo und damit der Erwerb der in ihm beschlossenen Heilsgüter und -kräfte gebunden werden, für die er sonst die Geistesmitteilung oder den Glauben als Bedingung namhaft macht. [25]) Aber unter dieser Voraussetzung wurde die Taufe in der Tat für jene Christen zum sieghaften Durchbruch eines neuen Lebens, dessen erste Keime sich geregt hatten, als zum ersten Mal die Botschaft vom bevorstehenden Zorngericht Gottes und der Offenbarung seiner rettenden Gnade in Christo ein blendendes Licht auf die Welt warf, in der die Sünder bis dahin stumpfsinnig dahingelebt hatten, und die Sehnsucht wachrief in ihnen, aus ihr in die höhere reinere Welt Christi hineingerettet zu werden. In diese Welt tritt der Christ erst mit der Taufe endgültig ein. In ihr entspricht der Energie der menschlichen Hingabe an Gott, des heiligen Entschließens und Gelobens die Energie der Selbstmitteilung Gottes. [26]) Beides schließt sich in ihr zusammen und läßt sich von ihr nicht trennen. Darum knüpft sich an diesen einen Vorgang alles, wodurch der Christ ein anderer wird, als er vorher war: die Abwaschung seiner

---

1905, S. 5: „Die Handlung als solche tritt nirgends isoliert auf" .... „überall erscheint als das Wirkende der Herr bezw. der Geist u. steht dabei als das Empfangende der menschliche Glaube". [25]) Gegen Pfleiderer a. a. O. I, 276, nach dem beide Anschauungen: Geistesmitteilung durch das Glauben wirkende Wort u. die Taufe unvermittelt nebeneinander stehen sollen. [26]) Jacoby, Neutest. Ethik 329. Also keine rein symbolische Auffassung im Sinne moderner Theologie, „an ein wirksames Handeln Gottes ist dabei gedacht". Vgl. v. Dobschütz a. a. O. S. 7.

Sündenschuld, die Versetzung in den Stand der Gerechtigkeit und die Eröffnung einer neuen prinzipiell heiligen Lebensrichtung (1. Cor. 6, 11 καὶ ταῦτα τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε). Wenn einer sich — wie es in der Taufe geschieht — lossagt von der Vergangenheit und definitiv bricht mit dem Prinzip seines bisherigen Lebens, das er im Licht des Evangeliums als grundverkehrt erkannt hat, wenn einer für das unter der Herrschaft dieses sündigen Prinzipes geführte Leben die von Gott erflehte Verzeihung erlangt und in Christo in ein völlig neues Verhältnis zu Gott eintritt, dann ist in ihm Raum geschaffen, daß der Geist Christi, dem er sich hingegeben, völlig von ihm Besitz nehmen und zur beherrschenden Macht seines Lebens werden kann. Wiederum umgekehrt: nur wer sich den Einwirkungen des von Christo ausgehenden Geistes unterstellt, das Wort des Evangeliums hat auf sich wirken und durch dasselbe im Glauben sich hat in die Gemeinschaft Christi ziehen lassen, nur dem wird dieser Bruch mit der Vergangenheit, die Überwindung des egoistischen Grundzugs seiner Natur, der Beginn eines neuen in Gott geführten und Gott geheiligten Lebens möglich sein.

Diese καινότης ζωῆς (Röm. 6, 4) mag sie nun an die Taufe oder die Lebensgemeinschaft mit Christus geknüpft werden, ist also bedingt durch die Geistesmitteilung, ist eine καινότης πνεύματος (vgl. Röm. 7, 6; Tit. 3, 5 ἀνακαινώσεως πνεύματος). Dieser Geist erst ist es, der dem Gläubigen den vollen Ertrag des Erlösungswerkes Christi zueignet, so daß er nicht nur durch ihn den Frieden genießt, den die von der Schuld der Sünde und dem Bann des Gesetzes erlöste und versöhnte Seele in der gewissen Gnade Gottes hat, sondern durch ihn auch an sich persönlich es zu erfahren bekommt, wie Sünde und Tod ihre Macht verloren haben. So wirkt die in ihm herrschende Macht des Geistes Leben in ihm in dem weiten Sinn, den dieses Wort für den Apostel hat. Leben zu wirken gehört ja zum Wesen des Geistes [27] (Röm. 8, 10; 2. Cor. 3, 6; vgl. 1. Cor. 15, 45); denn er ist ein Geist des Lebens (Röm. 8, 2) und Geist und Leben gehören so eng zusammen wie σάρξ und θάνατος (Röm. 8, 2. 6; Gal. 6, 8). Und wie der Tod bei Paulus niemals etwas anderes bezeichnet als die Macht des Verderbens, die das ihrer Herrschaft Verfallene vernichtet, so ist

---

[27]) Vgl. Weiß, bibl. Theol. § 84.

das Leben die aus Gott stammende Kraft unzerstörbarer Existenz, die sich in allen Seiten des Menschenwesens, das durch den Geist mit ihr ausgerüstet wird, wirksam erweist. Demnach läßt sich das Wirken des Geistes im neuen Lebensstand des Christen nach diesen verschiedenen Seiten darstellen und zwar insonderheit nach der religiösen, nach der sittlichen und naturhaften Seite, wofür hier wenigstens einige Andeutungen gegeben werden mögen.

Das neue Leben nach seiner religiösen Seite.

Rechtfertigung und Kindesannahme sind, wie wir gesehen haben, zunächst durchaus objektive göttliche Akte, göttliche Urteilssprüche, die über den Menschen ergehen, in foro coeli, wie die alten Dogmatiker sagen, während der Mensch hier unten auf Erden kämpft und leidet, hofft und sich in Ungewißheit verzehrt. Sie gewinnen wirkliche Bedeutung für uns erst, wenn sie in unser Bewußtsein treten, wenn die Gewißheit von ihnen in uns gewirkt wird. Das geschieht nun durch den Geist, der uns in der Lebensgemeinschaft mit Christo, dem Stande der Kindschaft zuteil wird. Er vergewissert uns dessen, daß wir nun wirklich im rechten Verhältnis zu Gott stehen, sein Besitz ist das entscheidende Kennzeichen dafür, daß wir uns wirklich im Stande der Kindschaft befinden (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Daran, daß wir wirklich vom Geist getrieben werden, erkennen wir, daß wir Gottes Kinder sind; ohne ihn hat niemand ein Recht, seine Zugehörigkeit zu Christus zu behaupten (Röm. 8, 14. 9). Er ist erst das Siegel unserer Zugehörigkeit zu Christus (das ist der Sinn des σφραγίζεσθαι 2. Cor. 1, 22; Eph. 1, 13. 4, 30) und gibt unserem Geist Zeugnis, daß wir Gottes s i n d (Röm. 8, 16). Nicht also werden wir durch ihn erst Gottes Kinder, oder in die Lebensgemeinschaft mit Christus erst dadurch erhoben, daß wir den Geist der Kindschaft empfangen. Vielmehr weil wir in dieser Gemeinschaft durch den Glauben stehen, haben wir den Geist der Kindschaft, und weil wir ihn haben und wissen, daß wir Gottes Kinder sind, rufen wir in ihm in kindlichem Vertrauen den Vater an (s. ἐν ᾧ κράζομεν. Αββᾶ ὁ πατήρ: Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Durch ihn ist die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen (Röm. 5, 5) und stillt wie das ins stürmische Meer gegossene Öl alles unruhige bange Wogen des zagenden Gemüts. Wir brauchen uns nicht mehr zu fürchten. Wir haben Frieden in Gott, weil er Frieden mit uns gemacht hat

(Röm. 5, 1. 8, 6), wir haben Freude in Gott, die durch nichts mehr getrübt werden kann. Ist doch alle Trübsal der Gegenwart nichts im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll. Das sind die Früchte des Geistes, der dem Christen in seinem neuen Lebensstand zu eigen ist (Gal. 5, 22; Phil. 4, 7. 9; 1. Thess. 5, 23; Röm. 14, 17. 15, 13; 1. Thess. 1, 6).

Das neue Leben nach seiner sittlichen Seite.

Die neue geistbeherrschte Art der Existenz (καινότης πνεύματος), in die der Christ eingetreten ist, muß sich als solche, wie schon mehrfach hervorgehoben,[28]) insbesondere in der Kraft neuen sittlichen Wandels erweisen, da ja der dem Christen mitgeteilte Geist heiliger Geist ist. Freilich das Prädikat ἅγιος, das Paulus allen getauften Christen gibt, enthält an sich kein Urteil über den sittlichen Stand der Gemeinden oder der einzelnen Christen. An derselben Gemeinde, die er 1. Cor. 1, 2 „geheiligt in Christo Jesu, berufene Heilige" nennt, hat er doch so schlimme sittliche Mißstände zu rügen, wie er sie im weiteren Verlauf des Briefes zur Sprache bringt (Kap. 5 u. 6, 11 u. a.). Ἅγιοι sind die Christen zunächst in rein religiösem Sinne, weil sie aus der profanen Welt ausgesondert und Gott zu ausschließlichem Eigentum geweiht sind. Aber damit sind sie zugleich auf das Ziel gewiesen, das ihnen gesetzt ist: was sie in religiösem Sinn sind, sollen sie auch in sittlichem Sinn werden. Ja, prinzipiell genommen sind sie's auch schon in diesem Sinn. Wenn auch die Wirklichkeit des täglichen Lebens dagegen zu sprechen scheint, der Apostel urteilt vom Standpunkt seines hochfliegenden religiösen Idealismus aus anders, weil er auf die schöpferische Macht Gottes sieht, die den Christen zu einem neuen Menschen macht. Wer diese an sich erfahren hat, der ist tatsächlich aus der Herrschaft der den natürlichen Menschen knechtenden Mächte befreit.[29]) An ihm ist die grundlegende Heiligung vollzogen, er ist vom Sauerteig sündlichen Wesens gereinigt, er ist in eine prinzipiell heilige Lebensrichtung versetzt.[30]) (1. Cor. 5, 7; 6, 11.) Das ist der an dem Christen vollzogene ἁγιασμὸς πνεύματος (2. Thess. 2, 13), der von dem Apostel dementsprechend, daß er die Geistesmitteilung bald an die Taufe, bald an die Lebensgemeinschaft

---

[28]) S. S. 17. 22. [29]) S. die Ausführungen S. 16. [30]) Vgl. Näheres üb. den Begriff des ἁγιάζειν bei Paulus: meine Studien zur Paulin. Heilsordnung Stud. u. Krit. 98, S. 404 f.

mit Christo knüpft, als in der Taufe geschehen (1. Cor. 6, 11) oder als in Christo erfolgt (1. Cor. 1, 2, 30) gedacht wird.

Aber was prinzipiell und grundlegend am Anfang des Christenlebens geschehen ist, die Heiligung, das soll nun die bleibende Signatur seiner ganzen späteren Entwickelung sein. Die Heiligung ist der Wille Gottes dem Christen gegenüber (1. Thess. 4, 3), die Aufgabe, die immer von neuem zu erfüllen ihm obliegt. Der Geist muß das Element sein, in dem er lebt (Röm. 8, 9; Gal. 5, 25) und von dem er sich in allen Lebensäußerungen beherrschen und leiten läßt. Aber da das Fleisch, dessen Macht im Tode Christi prinzipiell gebrochen ist, doch immer von neuem auch in dem Christen, der ja hienieden „im Fleische" lebt (Gal. 2, 20), die Herrschaft wiederzugewinnen versucht, so wird sein Leben zu einem steten Kampf des Geistes wider das Fleisch (Gal. 5, 17). Der Christ muß wachen darüber, daß die Sünde in seinem sterblichen Leibe nicht zur Herrschaft kommt, daß er nicht dessen Begierden gehorcht. Er muß sich hüten, die Glieder seines Leibes der Sünde als Waffen der Ungerechtigkeit zur Verfügung zu stellen. Vielmehr soll er sie zu immer vollkommeneren Werkzeugen und Waffen des Geistes im Dienste Gottes und seiner Gerechtigkeit zu machen sich bemühen. (Röm. 6, 12 ff.) Auf diese Weise wird durch die wirksame Lebensmacht des Geistes, der vom Gesetz der Sünde und des Todes frei macht und selber das Gesetz wird, nach dem der Christ sich richtet, das hergestellt, was dem Gesetz unmöglich ist, zustande zu bringen, nämlich eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes Gottes, die Gerechtigkeit im Sinne einer dem Willen Gottes entsprechenden Normalität des sittlichen Lebens,[31]) (Röm. 8, 2—5) so daß es nun keinerlei Verdammungsurteil mehr gibt für die, die in Christo Jesu sind. Und so ziert das wahrhaft christliche Leben eine wunderbar reiche Fülle der herrlichsten Früchte des Geistes, die alle in der vom Geist gewirkten (2. Cor. 6, 6) neuen Gesinnung der Liebe ihr zusammenhaltendes Band, und zugleich ihre höchste Krönung haben. (Gal. 5, 22; Col. 3, 14; Röm. 15, 30; Röm. 14, 17. 12, 11. Gal. 5, 14; 1. Cor. 13.) Sie stellen zugleich die von den Christen gemäß ihrer Berufung (Eph. 4, 1 — würdig des Evangeliums Phil. 1, 27 des Herrn (Col. 1, 10)) zu erwartende Vollkommenheit des Wandels dar, die freilich hienieden nie ganz erreicht, stets ein Ziel ernsthaften Strebens bleibt (Phil. 3, 12 ff.).

[31]) Im Gegensatz zu der Anormalität des sittl. Lebens unter der Herrschaft des sündigen Prinzips der ἀδικία Röm. 6, 12 oder ἀνομία 6,19.

Mit diesen religiös beseligenden und sittlich erneuernden **Wirkungen** ist die Kraft des den Christen verliehenen Geistes noch **nicht** erschöpft. Das Leben, das der Geist wirkt, ist ein neuer **pneumatischer** Daseinszustand im weitesten Sinne des Worts, der als solcher **auch** in der leiblichen Organisation des Menschenwesens seinem Leibe (σῶμα) in die Erscheinung tritt.

Das neue Leben nach seiner naturhaften Seite.[32])

In der Anschauung des Paulus vom πνεῦμα als der übernatürlichen Kraft göttlichen Lebens liegt es von vornherein begründet, daß es eine das ganze Leben, also auch das leibliche Leben des Menschen umgestaltende und erneuernde Wirkung ausüben muß. Wer wirklich am Auferstehungsleben des Herrn, der von den Toten erweckt nicht mehr stirbt (Röm. 6, 9), teil hat, in wem wirklich diese himmlische Kraft des göttlichen Geistes das Prinzip seines Lebens geworden ist, in dem ist beides entschieden: der Sieg nicht nur über die Sünde, der Sieg auch über den Tod. Freilich in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit tritt dieser Sieg über den Tod erst zu Tage, wenn das Sterbliche ganz vom Leben verschlungen wird und wir mit der verklärten Leiblichkeit angetan werden, mit dem Bilde des himmlischen Menschen, das wir tragen sollen, wie wir das Bild des irdischen getragen haben (2. Cor. 5, 5; Phil. 3, 21; Röm. 8, 29; 1. Cor. 15, 49 ff.). So lange wir hienieden wandeln, kann das πνεῦμα an uns seine ganze sieghafte Kraft noch nicht offenbaren, es hat an dem für jetzt der Herrschaft des Todes unterworfenen Leibe (Röm. 7, 24. 8, 10) vorläufig noch eine unüberwindliche Schranke. Von ihr völlig erlöst zu werden bleibt darum Gegenstand sehnsüchtiger Hoffnung für die Zukunft (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος Röm. 8, 23). Aber daß diese Erlösung des Leibes von der Knechtschaft der Vergänglichkeit, seine Verklärung in das Bild des himmlischen Menschen, sicher eintreten wird und muß, dafür ist dem Christen der Besitz des Geistes schon gegenwärtig Bürgschaft und Unterpfand (ἀρραβών). Ja noch mehr durch die Verleihung dieses Geistes hat Gott den Christen „fertig gemacht", d. h. in ihm die reale Möglichkeit und Vorbedingung dafür geschaffen, daß jene Heilsvoll-

---

[32]) S. hierzu: Stud. u. Krit. 98, 421 ff. Wrede, Paulus, rel.-gesch. Volksb. I. 5/6 stellt die ganze Lehre des Paulus unter diesem Gesichtspunkt dar: „Die Erlösung eine naturhafte Veränderung der Menschheit, aus der sich dann die ethische erst ergibt". S. 67.

endung eintreten kann (2. Cor. 5, 1—5). Denn worin besteht diese? Eben darin, daß der Geist dann vollständig von dem Leben des Menschen Besitz ergreift, sodaß nun auch die vergängliche Leiblichkeit des Menschen zur Unvergänglichkeit erhoben, sein Leib ein geistlicher Leib wird. Diese Belebung des sterblichen Leibes, das sagt der Apostel ausdrücklich, wird erfolgen um des Geistes willen, der in dem Menschen wohnt (Röm. 8, 11), dessen Tempel und Wohnsitz zu sein der Christ schon hier gewürdigt ist (1. Cor. 6, 19). So ist also der Geist nicht nur Unterpfand, sondern auch Erstlingsgabe der künftigen Heilsvollendung (ἀπαρχή), der Christ besitzt schon jetzt die Kraft, die in der Zukunft an seinem Leibe ihre ganze sieghafte Macht entfalten wird. Aber wenn er sie hat, so muß sie auch schon in der Gegenwart sich in dieser Beziehung irgendwie wirksam erweisen. Und es scheint, als ob der Apostel diese Konsequenz nicht nur theoretisch gezogen hat, sondern sie auch durch persönliche Erfahrung glaubte stützen zu können, obgleich seine Aussagen in diesem Punkte dunkel bleiben. Schon hier schien ihm in dem Gläubigen eine geheimnisvolle Umwandlung sich zu vollziehen, in der jene endgültige Befreiung des Leibes von der Knechtschaft der φθορά angebahnt wird. Die δόξα, der himmlische Lichtglanz, jene Erscheinungsform der himmlischen Wesen, insbesondere des πνεῦμα, die auch dem erhöhten Herrn eignet, sofern er Geist ist, strahlt von ihm aus auf die, die in ihm leben, sie wird von den Gläubigen wie in einem Spiegel aufgefangen und bewirkt so jene geheimnisvolle Umgestaltung, die in allmählichem Fortschritt (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) Stufe um Stufe zurücklegt, bis einst die irdische Hülle fällt und das σῶμα τῆς δόξης in strahlendem Lichtglanz dasteht — ein freilich so lange wir im Fleische leben, verborgener und für Sinnesmenschen nicht wahrnehmbarer Vorgang (2. Cor. 3, 17 bis 18). Darum hat der Apostel an jener Stelle (Röm. 8, 29 f.), wo er sich vergegenwärtigt, was dem Gläubigen mit unbedingter Sicherheit die Erreichung des endlichen Ziels des ewigen Heilsrates Gottes verbürgt, nämlich die Eingestaltung in des Gottessohnes Bild der Herrlichkeit, neben der Berufung und Rechtfertigung auch auf die Verherrlichung verwiesen; denn wenn, wie es der Zusammenhang fordert, auch das καὶ ἐδόξασεν eine Tatsache der gegenwärtigen Erfahrung bezeichnet, so kann damit nichts anders gemeint sein, als die Mitteilung des Geistes oder des unzerstörbaren Lebens des erhöhten Herrn, die jenes abschließende Heilsgut ja als eine von selbst aus ihr

herauswachsende Frucht in sich trägt. Hierher gehört wohl auch, was der Apostel von der staunenswerten Erhaltung seines leiblichen Lebens trotz aller Verfolgungen, Leiden und Todesgefahren berichtet (2. Cor. 4, 11). Denn das ist ihm ein Beweis, wie das (Auferstehungs-) Leben Christi, dessen er teilhaftig geworden ist, auch an seinem sterblichen Fleische seine unzerstörbare Kraft offenbart (v. 10).

Die Lehre des Apostels würde nicht vollständig dargestellt, wenn nicht auch diese Seite des neuen geistbeherrschten Lebens, in das er durch die schöpferische Kraft Gottes sich versetzt sah, berücksichtigt würde, so fremdartig und bedenklich uns auch die Gedankengänge erscheinen mögen, in die wir damit hineingeführt werden. Es ist nicht zu leugnen, daß eine einseitige Verfolgung derselben mit Notwendigkeit uns zu einer unterchristlichen Stufe der Naturreligion führen müßte. Denn der Geist erscheint hier, wenn man diese Seite der Entwickelung des neuen Lebens isoliert für sich betrachtet, als eine Naturkraft — wenn auch höherer Art, — die einmal in das Wesen des Menschen eingeführt, mit selbstverständlicher Notwendigkeit wirkt und so den Heilsprozeß zu einem Naturprozeß macht. Wir werden sehen, wie er in der späteren kirchlichen Entwickelung zum Teil auch wirklich so aufgefaßt wird. Aber bei Paulus steht diese Gedankenreihe eben nicht isoliert da, sondern ist durchaus in Abhängigkeit gehalten von dem eigentlichen Mittelpunkt seiner gesamten Heilserfahrung, der zugleich das treibende Motiv seines Lebens und Handelns wurde, der im Glauben vollzogenen persönlichen Verbindung mit dem Gott, der der Vater unseres Herrn Jesu ist. Das war der Punkt, von dem aus er eine neue, die Vollendung persönlichen Lebens gewährleistende sittliche Weltanschauung gewann, die das Ganze des menschlichen Lebens als einheitliche Entfaltung eines zentralen Motivs faßte. Es war eben für ihn keine leere Redensart, wenn er den, der die schöpferische Gnadenwirkung Gottes im Glauben an Jesum Christum erfahren hatte, eine καινὴ κτίσις nannte. Ist der Mensch das wirklich geworden, so ist er damit freilich auf eine neue Lebensgrundlage gestellt, ist eine neue Lebensentwickelung in ihm angebahnt, von der auch das leibliche Leben bei seinem untrennbaren Zusammenhang mit dem geistigen nicht unberührt bleiben kann. Aber diese Entwickelung ist keine rein naturhafte,[33]) sondern ein durch steten sittlichen Kampf und immer erneutes Eingehen des eigenen Willens auf den im Geist gegen-

---

[33]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im N. T. [3] 1905. S. 362.

wärtigen Gotteswillen in seinem Fortschreiten bedingter Prozeß persönlicher Lebensvollendung. Wie sehr der Apostel davon entfernt gewesen ist, den Heilsprozeß in die Sphäre des Naturlebens hinunterzudrücken, zeigt schon die Tatsache, daß er die Verbindung, in die in der späteren Entwickelung unter dem Einfluß heidnischer Anschauungen die (physisch gedachte) Erlösung mit den Sakramenten als der Vermittelung übernatürlicher Lebenskräfte gesetzt wurde, nicht vollzogen hat.

Neuerdings freilich scheint es für die „religionsgeschichtlichen" Theologen ziemlich ausgemachte Sache zu sein, daß Paulus lebte und webte in den mystisch-magischen Anschauungen vom Heilsvollzug durch sakramentale Handlungen, wie sie uns in den Mysterien entgegentreten. Diese Vorstellung einer durch die Taufe hergestellten mystischen Vereinigung des Gläubigen mit Christus, die ihn an dessen Sterben und Auferstehen teilnehmen läßt, sagt Gunkel,[34]) sei so völlig unjüdisch und habe so gar keine Analogie im alten Testament, daß sie sich nur als eine Herübernahme der uralten ägyptischen Anschauung von einem Sterben und Lebendiggemachtwerden mit Osiris, dem toten und doch lebendigen Gott, verstehen lasse, dessen Mysterien damals im ganzen Orient bekannt gewesen und durch das Judentum auch zu Paulus gekommen sein werden. Abgesehen von der durchaus fragwürdigen, durch nichts bewiesenen, überall aber als Deus ex machina zur Hülfe herbeigezogenen „neuorientalischen" Religion, aus der alles Gunkel fremdartig Anmutende ohne weiteres hergeleitet wird, — mag diese Anschauung immerhin unjüdisch gewesen sein, was hindert es, daß sie christlich ist? Gerade bei Paulus ist der Ursprung dieser Vorstellungen aus seiner persönlichen Erfahrung so deutlich wie nur möglich. Oder ist wirklich sein Bewußtsein, in einer so innigen Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn zu stehen, und — seitdem er zum Glauben gekommen war, — so vollständig von Christi Geist und Sinn beherrscht zu sein, daß er das Wort Gal. 2, 20 wagen konnte, ist jenes Bewußtsein eine Illusion, das Bekenntnis bloße Redensart gewesen? Warum sollte er also nicht auch von sich aus in dem äußeren Vorgang der Taufe in der früher geschilderten Weise ein Abbild des inneren Hergangs seiner Bekehrung gefunden haben und darum an die Taufe die Folgerungen knüpfen, die er Röm. 6 aus ihr entwickelt und sie als das Bad

---

[34]) Z. rel.-gesch. Verständnis des N. T. 1903 S. 84 f.

der Wiedergeburt bezeichnen können? Selbst Usener [35]) hat anerkannt, daß nichts Magisches und Mysteriöses bei den Vorstellungen Pauli von der Taufe sei. Für Paulus war die Pneumalehre nur die Form, in die sich ihm der überwältigende Eindruck kleidet, den er von der Persönlichkeit Jesu empfing. Den Zusammenhang mit dem erhöhten Herrn sicherte ihm aber im letzten Grunde nicht ein sakramentaler Ritus oder sonst eine äußere Handlung, sondern die innere Tat des Glaubens, der gerade durch den absoluten Verzicht auf die Geltendmachung des eigenen Ich in der unbedingten Hingabe an den in Christo ihm offenbaren und stets gegenwärtigen allmächtigen göttlichen Liebeswillen die höchste sittliche gottgewirkte Tat persönlichen Lebens ist.

Die Lehre von der Neuschöpfung als Ausdruck der persönlichen Erfahrung des Paulus und ihre tiefste Wurzel. So ist denn gerade die Paulinische Lehre von der Neuschöpfung, die nicht mehr von einer künftigen Weltkatastrophe wie in der jüdischen Apokalyptik erwartet wird, sondern schon jetzt da ist in jedem, der in Christo ist, [36]) ein Niederschlag persönlichster Erfahrung, der beseligende und friedevolle Abschluß eines mit höchster Energie von ihm durchgefochtenen sittlichen Kampfes. Er hatte es an sich selbst durchgemacht, wohin schließlich ein Mensch kommt, der allein auf sich selbst gestellt, den Kampf mit der Sünde, die in dem natürlichen Ich ein nur allzu bereites Werkzeug findet, ausfechten und sein Leben auf die Stufe persönlicher Vollendung hinaufheben will. Er hatte es erlebt, wie sein aufrichtigstes Streben und heißestes Bemühen, dies Ziel zu erreichen, doch nur endete mit dem Verzweiflungsruf: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Und eben aus diesem, sein Innerstes zerreißenden Zwiespalt des besseren Wollens und des ohnmächtigen Nichtkönnens war er erlöst, aus der tiefen Nacht des Schuldbewußtseins und hoffnungsloser Verzweiflung war er errettet worden durch ein schöpferisches Eingreifen Gottes, so wunderbar und folgenreich, daß er es nur mit jenem Allmachtswort, das Gott am Schöpfungsmorgen gesprochen: Es werde Licht — vergleichen konnte (2. Cor. 4, 6). So war's mit einem Mal durch den strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi, den er vor Damaskus erlebt hatte, Licht geworden auch in seiner

[35]) Rel.-gesch. Untersuchungen I 1889 S. 157. [36]) Vgl. Pfleiderer, Urchristent. ² I, 274.

Seele, der Morgen eines neuen Lebens war angebrochen, das er auf neuer Grundlage und mit neuen Kräften als eine neue Kreatur zu führen befähigt war.

Aber gerade, so könnte man nun sagen, weil die Paulinische Lehre von der Neuschöpfung des Christen einen so durchaus individuellen, persönlichen Charakter trägt, kann sie keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen. Bei solchen leidenschaftlichen und stürmischen Naturen, wie Paulus, wie später auch Luther war, für die das sittlich-religiöse Leben die Form eines Kampfes annimmt, den sie unaufhörlich mit ihrer sinnlichen Natur zu kämpfen haben, des Kampfes des Geistes wider das Fleisch, da spitze sich alles in übertriebener Weise zu. Es sei erklärlich, daß für sie das Christwerden sich zu einem völligen Bruch mit der Vergangenheit, zu einer radikalen Umwälzung ihres gesamten Lebens gestalte, sodaß nach dem entscheidenden Wendepunkte ein vollständig neuer Mensch an die Stelle des alten getreten zu sein scheine. Bei solchen Naturen jedoch, deren Entwickelung von vornherein eine harmonischere sei, bei denen es nur einer Stärkung der ja doch in jedem Menschen irgendwie vorhandenen Kräfte zum Guten bedürfe, damit dies die Oberhand gewinne über das Böse, und sie ihr Ziel erreichen, da könne von solchem radikalen Bruch, einem völlig neuen Anfang, mit einem Wort: einer Wiedergeburt nicht die Rede sein. Man habe darum kein Recht, die persönliche Erfahrung des Apostels einfach zu verallgemeinern und wie er das Christwerden — in dem innerlichen Sinne des Wortes natürlich — als einen neuen Lebensanfang zu bezeichnen, der auf eine Stufe mit der Erschaffung des Menschen überhaupt zu stellen sei. Nun, wie das Christwerden im Vollsinn des Wortes sich auch bei den einzelnen gestalten möge, — eine Schablone, von der nun ein jeder für sich die Anwendung zu machen hätte, sodaß es bei dem einen genau so zugehen müßte wie bei dem andern, hat der Apostel nicht zeichnen wollen, die gibt es ja auch nicht —, daß er sich keineswegs eine unberechtigte Verallgemeinerung hat zu schulden kommen lassen, zeigen die Äußerungen der andern Christen der ersten und für alle Folgezeit vorbildlichen Generation, die im Neuen Testament zu Wort gekommen sind. Auch sie wissen, wenn auch in anderen Worten über die Bedeutung des Christwerdens nicht anders zu urteilen als der Apostel Paulus.

Daß der Christenstand im Gegensatz zu dem Stand früheren Lebens etwas völlig Neues sei, hatte Paulus mit dem allerstrengsten

Ausdruck bezeichnet, den es überhaupt dafür gibt, mit dem der Neuschöpfung. Sie war für seine Erfahrung unmittelbar mit seinem Christwerden verbunden, geschah in dem Augenblick, da Gottes Rechtfertigungsspruch über ihn erging, durch den ihm seine Sünden vergeben und er in das Kindschaftsverhältnis zu Gott eingesetzt wurde, da er eintrat in die Lebensgemeinschaft seines Herrn und seinen Geist auf sich übergehen fühlte. Aber was tatsächlich für ihn in eins zusammenfiel, das hat er in der nachfolgenden Reflexion getrennt, ja im Interesse der Reinerhaltung des religiösen Verhältnisses von allen Elementen, die dasselbe trüben und wieder auf die Stufe der jüdischen Gesetzesreligion herabziehen mußten, so scharf auseinandergehalten, daß es erst einer ziemlich umständlichen Überlegung bedurfte, um die Einheit, die für sein unmittelbares Bewußtsein vorhanden war, auch in der Sphäre des diskursiven Denkens wieder zu erreichen. Oder hat er sie hier nie ganz erreicht? Vermochte sein Denken sein Erleben nicht völlig zum Ausdruck zu bringen und ist es bei einer ungelösten Antinomie stehen geblieben? Manche Forscher sind ja der Ansicht. Unmöglich wäre es nicht. Wie wenig sind doch die meisten Menschen imstande, ihr inneres Leben deutlich und klar sich und andern zum Ausdruck zu bringen, und auch bei einem so geistesgewaltigen Mann wie dem Apostel Paulus wäre es immerhin denkbar, daß es ihm nicht ganz gelang, den reichen Strom des religiösen Lebens, der in ihm brauste und flutete, in ein einheitliches Gedankenbett zu bannen, sodaß er die verschiedensten, oft weit auseinander gehenden Wege sich suchte, auf denen er an die Oberfläche des bewußten Lebens trat. Aber schließlich floß er doch aus einem einheitlichen Quell tief im Innern seines Herzens und mündete, wo es zu unmittelbarer Äußerung dessen kam, was in ihm wogte und wallte, in einen einheitlichen, alles umschließenden Erguß nach außen hin: Jener Quell war das Bewußtsein, ein Gotteskind zu sein,[37]) und aus diesem Bewußtsein heraus rang das neue Friedens- und Kraftgefühl, das des Apostels Seele durchdrang, sich los in dem einen jubelnden Ruf: ἀββᾶ ὁ πατήρ! Daß er so rufen kann, ist ja in der Tat das, was den Christen von allen anderen Menschen unterscheidet, war auch für den Apostel, wenn wir die unmittelbare religiöse Erfahrung, die seiner Lehre zugrunde liegt, ans Licht ziehen, das eigentlich Charakteristische des Christenstandes, das,

[37]) Vgl. auch Titius a. a. O. u. E. W. Mayer, Der christl. Glaube u. das Gottvertrauen. S. 102.

was den Christenstand zu einem neuen Stand des Lebens macht. Und nur die geschichtliche Nötigung, die ihn zwang, dies Kleinod des Christenglaubens vor einer Auffassung zu retten, die einer überwundenen Stufe des religiösen Lebens entsprach, hat ihn dazu geführt, ihm eine Fassung zu geben, die in der Tat seinem eigentlichen Wesen nicht ganz entspricht.[38]) Er mußte es, denn nur auf diese Weise konnte er den Gegnern erfolgreich entgegentreten, wenn er ihnen die Waffen, mit denen sie kämpften, entwand und gegen sie selber kehrte. Daß der Christ zum Kinde Gottes geworden ist, hat er deshalb in einer Form dargestellt, die genau genommen nicht dem Verhältnis entspricht, in dem die Gläubigen in Christo zu ihrem Gott stehen, sondern dem Verhältnis, in dem die jüdische Religion sich Menschen und Gott verbunden dachte, dem Rechtsverhältnis. Zum Kind Gottes wird der Christ durch den Rechtsakt der Adoption (υἱοθεσία). Wenn man von dem neuen Verhältnis, in dem der Christ durch Christus zu Gott steht, dem Kindschaftsverhältnis, als solchem ausgeht, so liegt es nahe, in diesem Bilde zu bleiben und die Entstehung desselben nach Analogie des Aktes zu bezeichnen, durch den hier auf Erden Kinder entstehen. So kommt man zu dem Begriff der Wiedergeburt als der Zeugung durch Gott oder der Geburt aus Gott.

Kapitel II.

Die neutestamentlichen Vorstellungen vom Christenstand als einer Geburt oder Zeugung durch Gott.

Ursprung des Bildes der Geburt. Als eine Zeugung durch Gott oder Geburt aus Gott finden wir abgesehen von Paulus meist im Neuen Testament die Wirkung bezeichnet, durch die der Christ zu dem geworden ist, was er ist. Aber eigentümlicher Weise läßt sich nur bei Johannes eine direkte Beziehung des Begriffs der Geburt aus Gott zur Gotteskindschaft des Christen aufweisen, bei Petrus und Jakobus fehlt sie. Es läßt sich die Frage aufwerfen, wie letztere zur Wahl dieser immerhin eigenartigen Bezeichnung für den Anfang des Christenstandes (Jakobus spricht von einem ἀποκυεῖν, Petrus von einem ἀναγεννᾶν des Christen) gekommen sind.

[38]) Vgl. auch Juncker a. a. O. S. 124.

So geläufig uns das Bild der Wiedergeburt, der Geburt aus Gott, ist, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß es uns bis dahin in der biblischen wie in der Profanliteratur fast gar nicht begegnet. Nur eine einzige Stelle im Alten Testament gibt es, die hierher gezogen werden könnte, Job 11, 12 nach dem masoretischen Text, wo die sprichwörtliche Frage, ob auch das unbezähmbare störrische Wildeselfüllen zum Menschen umgeboren werden könne, veranschaulichen soll, wie schwer es ist, daß ein „Hohlkopf“ sich durch die Gerichte Gottes zu Verstand bringen läßt. Freilich schon die alttestamentliche Frömmigkeit begann auf ihrer höchsten Stufe zu der Erkenntnis durchzudringen, daß erst, wenn Gott selbst die Sünde und Bosheit aus den Herzen der Menschen wegschafft und so eine Erneuerung und Umgestaltung derselben von Grund aus erfolgt, ein rechter Wandel nach Gottes Willen möglich sei, daß also der Mensch, um das volle Wohlgefallen Gottes zu finden, von ihm selbst auf eine neue Grundlage seines Lebens gestellt werden müsse.[1]) Wir brauchen nur daran zu denken, was Propheten wie Hosea (10, 12), Jeremia (5, 23. 13, 23. 24, 7. 31, 31 ff.), Sacharja (5, 5—11), Ezechiel 11, 19 f. 18, 31; 36, 26—28) von der Heilszeit für ihr Volk erwarten. Wir brauchen nur vor allem der Bitte zu gedenken, die der Sänger des 51. Psalms aus der Bedrängnis seines schuldbeladenen Gewissens heraus zum ersten Mal auch für ein einzelnes Glied dieses Volkes an Gott zu richten wagt (v. 12). Aber doch erst das Bewußtsein, nun durch Christus tatsächlich etwas derartiges erlebt zu haben, trieb dazu, einen der überwältigenden Größe dieser Erfahrung entsprechenden Ausdruck zu suchen. Und daß dem Christen durch Gottes Gnade ein schlechthin neuer Anfang des Lebens ermöglicht war, wie konnte er das treffender zum Ausdruck bringen als dadurch, daß er diesen neuen Lebensanfang als Neugeburt bezeichnete, wenn er ihn nicht wie Paulus mit noch stärkerer Betonung des dabei zu Tage tretenden schöpferischen Wirkens Gottes eine Neuschöpfung nannte. Aber wurde dem Christen dies Bild, das die einzigartige Bedeutung seines Christenstandes auf den schärfsten Ausdruck brachte, wenn es sich nicht aus dem Alten Testament unmittelbar herleiten läßt, nicht aus dem Vorstellungsbestand sonstiger antiker Religionen dargeboten?

---

[1]) Von der Idee der Buße, der Umkehr muß hier abgesehen werden, da sie im A. T. durchweg als eine von Gott geforderte Tat des Menschen erscheint.

Man könnte sich auf Redewendungen berufen, die in der jüdischen Theologie üblich geworden waren. So galt der Proselyt, der das Tauchbad empfangen hatte, als neugeboren, er ist „wie ein Säugling am ersten Tage, wie ein Kind, das eben geboren ist.“ [2]) Die jüdischen Schriftgelehrten rühmen sich den, den sie Weisheit lehren, zum Leben in der zukünftigen Welt zu bringen, während sein leiblicher Vater ihn nur zum Leben in dieser Welt gebracht habe. Ähnlich wie die Brahmanen den, der mit der Aufnahme in ihren Unterricht durch die Anlegung der heiligen Schnur die Weihe des Upanayana empfangen hatte, als einen zweimal Geborenen bezeichneten: „Der Lehrer geht schwanger mit ihm und gebiert ihn am dritten Tage.“ [3]) Auch für die Paulinische Vorstellung finden sich Parallelen in der jüdischen Theologie, wenn in ihr die Bekehrung eines Heiden eine Umschaffung genannt wird. [4]) Jedoch alle diese Parallelen lassen sich erst aus der spätjüdischen Literatur beibringen, und wenn der Gebrauch des Bildes der Wiedergeburt in der jüdischen Theologie auch schon in eine frühere Zeit zurückgehen mag, läßt sich doch schwerlich eine Beeinflussung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, noch weniger die Aufnahme der Vorstellung selbst in das christliche Denken von hier aus erklären.

Aber nun findet sich das Bild von der Wiedergeburt fast in all den heidnischen Kulten, die die antike Welt in ihrer letzten Zeit be-beherrschten. A. Dieterich [5]) hat die Verwendung dieses Bildes in denselben verfolgt. Der Ausgangspunkt hierfür war auf der einen Seite der alte Glaube von der Γῆ als der Mutter alles Lebens. Ist sie das, kann auch s i e nur neues Leben geben, der einzelne muß von der Allmutter noch einmal geboren werden. Dieser Gedanke wird von den Mysterien aufgenommen und die Grundlage eines Ritus, durch den der Mysteriengenosse sich als Sohn der Göttin weiß (so z. B. in den eleusinischen Mysterien der späteren Zeit). Daneben ist es auch hier der allgemeine Gedanke, daß mit einem bedeutsamen Wechsel in den äußeren Lebensumständen oder den inneren Anschauungen ge-

[2]) S c h ü r e r, Geschichte des jüd. Volkes II, 317. A n r i c h, Das antike Mysterienwesen u. s. Einfluß auf d. Christentum 111. Nach den Nachweisungen R. S e e b e r g s (D. Evangel. Christi. Lpz. 1905 S. 97 ff., S. 103 ff.) scheint die jüd. Proselytentaufe vorchristl. Ursprungs zu sein u. die Grundlage der chr. Taufe zu bilden. [3]) Vgl. O l d e n b e r g, Religion des Veda 468; auch G e i g e r, Altiranische Kultur 239; D e u ß e n, Philosophie der Upanishads I, 2. 286. [4]) W e b e r, Jüd. Theologie, II. A. S. 77. [5]) D i e t e r i c h, Eine Mithrasliturgie S. 135 f., 141 ff., 157 ff.

wissermaßen ein ganz neuer Mensch entsteht, — der schon früh auch bei kulturlosen Völkern die von den Priestern vorgenommenen Einweihungsakte unter dem Bild von Tod und Wiedergeburt auffassen ließ. Und um die Eindruckskraft dieses Gedankens zu erhöhen, wurde er in den Mysterien in bestimmten Riten und kultischen Handlungen auch äußerlich dargestellt. Verhüllungszeremonien, Reinigungsriten, Akte des Essens und Trinkens in den verschiedensten Formen dienten dazu, den Vorgang des Sterbens und Neugeborenwerdens, der Ernährung des zur Unsterblichkeit Wiedergeborenen mit göttlichen Lebenskräften nicht nur symbolisch darzustellen, sondern auch sakramental wirksam zu vollziehen. Und der also Eingeweihte bezeichnete den Tag seiner Einweihung wohl als seinen heiligen Geburtstag (natalis sacer),[6]) sich selbst als renatus in aeternum.[7]) Aber Bestimmtes über all diese Dinge wissen wir doch auch erst aus späterer Zeit, hauptsächlich aus dem 2. bis 4. Jahrhundert nach Christus, sodaß besonnene Forscher auf diesem Gebiet ohne weiteres zugeben, daß bei Ausbildung dieser Vorstellungen und kultischen Formen auch das antike Christentum mitgewirkt haben könne.[8]) Um so weniger jedoch werden wir das Erscheinen der Idee der Wiedergeburt im Neutestamentlichen Gedankenkreis auf Einflüsse antiker Mysterienfrömmigkeit zurückführen können, als in der letzteren diese Idee unzertrennlich mit den betreffenden kultischen oder gar sakramentalen Handlungen verbunden erscheint, während im Neuen Testament nicht davon die Rede sein kann.[9]) Gerade bei denen, die das Bild der Geburt direkt verwenden (Petrus, Jakobus, Johannes), tritt es niemals im Zusammenhang mit der Taufe auf. Wir müßten also annehmen, daß schon damals der Gedanke von dieser bestimmten Beziehung auf die äußeren Handlungen, mit denen er in den Mysterien verknüpft ist, sich losgelöst habe und das Bild in weiteren Kreisen gern benutzt gewesen sei. Das scheint aber durchaus nicht der Fall zu sein, denn das Wort ἀναγεννᾶσθαι in dem hier besprochenen Sinn findet sich weder bei den Septuaginta

---

[6]) Vgl. H. Hepding, Attis, s. Mythen u. s. Kult. Gießen 1903. S. 198. [7]) So auf manchen Inschriften; vgl. die Bezeichnung γεννήτης τῶν θεῶν dazu Rhode, Psyche [2] 422f. [8]) Dieterich 151, Hepding 200. [9]) v. Dobschütz, Stud. u. Krit. 1905, 27 wendet sich auch gegen die allgemeine Behauptung, daß der Realismus der Kulthandlung überall das Prius ist, die bildl. Ausdrucksweise nur der abgeblaßte Nachklang davon.

noch in der Profangräzität, und ebenso wenig ist das Wort παλιγγενεσία bis jetzt weder in Inschriften noch in den Papyri jener Zeit, soweit mir bekannt ist, nachgewiesen. Daß also aus der Sprache und Gedankenwelt der Mysterien das Wort oder gar der Gedanke der Wiedergeburt in die Neutestamentliche Religion eingedrungen sei, erscheint hiernach ganz ausgeschlossen. Vielmehr wird hier einer der Fälle vorliegen, in denen trotz der Gleichheit der Vorstellungen gar keine Entlehnung vorliegt.[10]) Wir haben schon vorher darauf hingewiesen, wie es doch an sich nicht fernliegt, den Beginn eines neuen bedeutsamen Lebensabschnittes mit der Entstehung eines neuen Menschen zu vergleichen. Und so wird die Berufung auf die persönliche Erfahrung der Christen, für die tatsächlich der Akt des Christwerdens einen ungeheuren Umschwung ihres gesamten äußeren und inneren Lebensstandes bedeutete, vollkommen ausreichen, um die Wahl des Bildes der Wiedergeburt oder der Neuschöpfung zu erklären. Sie wollten damit zum Ausdruck bringen, daß sie als Christen in eine gänzlich neue Stellung zu Gott und der Welt versetzt —, gewissermaßen zum zweiten Mal in die Welt eingetreten, ins Dasein gerufen, zu vollkommen neuen Menschen geworden seien. Ob nun der Ausdruck Neuschöpfung oder Neugeburt gewählt wurde, der Gedanke blieb in beiden Fällen derselbe, nur daß der Ausdruck Neuschöpfung (Erneuerung) sozusagen mehr rückwärts gewandt ist, mehr den durchgreifenden Gegensatz des Christenlebens zu dem früheren Stand des Lebens im Auge hat, während der Begriff der Zeugung oder Geburt aus Gott (Neugeburt, Wiedergeburt) bei gleich bestimmter Betonung der göttlichen Kausalität in der Wirkung des neuen Lebens doch zugleich nach vorne gewandt ist und von vornherein den Gedanken einer mit der Setzung des neuen Lebensanfangs gegebenen inneren Entwickelungsfähigkeit und -notwendigkeit in sich schließt, die bei Paulus durch die Mitteilung des Geistes an den in den Stand des neuen Lebens Eingetretenen verbürgt wird. Verfolgen wir nun den Gedanken der Wiedergeburt im Neuen Testament noch etwas genauer!

Der Jakobusbrief. Bei Jakobus kommt trotz des drastischen Ausdrucks, den er für die Begründung des Heilslebens durch Gott wählt (1,18: βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας) das Moment der mit der Geburt aus Gott gegebenen inneren Entwickelungskraft des

[10]) Vgl. hierzu meine Ausführungen in der „Reformation" 1904, S. 117ff.

neuen Lebens am wenigsten zur Geltung. Er spricht das: „aus freiem Willensentschluß hat er, der gütige Gott, von dem alle gute und vollkommene Gabe stammt, den Christen den größten Beweis seiner väterlichen Liebe gegeben, indem er uns geboren hat durch das Wort der Wahrheit" — er spricht das nur aus, um sofort die Mahnung daran zu knüpfen, daß die Christen auf Grund des Bewußtseins der erfahrenen Neugeburt (ἴστε!) nun auch dieses Wort, schnell zu hören, aber langsam zu reden und langsam zum Zorn, sich immer mehr aneignen und alle ihm widerstreitenden Elemente aus ihrem Christenstande ausscheiden, Täter und nicht bloß Hörer des Worts der Wahrheit, des vollkommenen Gesetzes der Freiheit sein sollen.

Neugeboren sind also die Christen durch die Einpflanzung des Worts der Wahrheit in ihre Herzen (vgl. ἔμφυτος λόγος v. 21). Damit haben sie die Kraft gewonnen, diesem Worte der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Willens nachzuleben, eine Kraft, die sie durch immer erneute Aufnahme des Worts erneuern und stärken müssen. Nur sofern sie sich durch den ἔμφυτος λόγος zu sittlicher Betätigung antreiben lassen, vermag er ihre Seele zu retten. Der Gedanke geht also — dem Charakter des ganzen Briefs entsprechend — nicht darüber hinaus, daß den Christen das Gesetz nicht mehr äußerlich gegenübersteht, sondern ins Herz geschrieben ist,[11]) wie es Jerem. 31 als das Merkmal der messianischen Zeit verheißen ist. Das Neue im Christentum besteht demnach darin, daß nunmehr nicht nur der Wille Gottes vollkommen offenbar geworden ist, sondern auch die Kraft zu seiner Erfüllung gegeben ist, jedoch ohne daß diese, wie der Ausdruck ἀποκυεῖν erwarten ließ, in einem von Gott selbst hergestellten neuen Verhältnis zu ihm (dem Kindschaftsverhältnis) unmittelbar begründet gedacht wird. Der Zweck jenes ἀποκυεῖν ist ja auch nur, daß die Christen eine Art Erstlingsfrucht unter seinen Geschöpfen seien (ἀπαρχή τις τῶν αὐτοῦ κτισμάτων).

Der 1. Petrusbrief. Tiefer gefaßt ist der Begriff der Wiedergeburt im 1. Petrusbrief. Auch hier wird sie auf ein schöpferisches, neues Leben wirkendes Tun Gottes zurückgeführt, ein ἀναγεννᾶν, Neuzeugen Gottes. Das Ergebnis dieses ἀναγεννᾶν ist ἐλπίς ζῶσα 1, 1—3. „Lebendige Hoffnung" ist also das charakteristische Merkmal, der tiefste Inhalt des von Gott ins Leben gerufenen neuen Daseinsstandes der Christen, sodaß von ihnen selbst gesagt werden kann, sie

[11]) Vgl. Weiß, Bibl. Theol. § 52.

seien ἐλπίς ζῶσα geworden, gewissermaßen personifizierte Hoffnung. Mit anderen Worten ihr ganzes Leben ist von dieser Hoffnung getragen und ganz und gar durchdrungen, sie ist es, die ihr Sinnen und Trachten erfüllt und ihr Handeln bestimmt.[12]) Darum wird sie lebendige Hoffnung genannt, weil sie kein toter Besitz ist, der den Christen zu trägem Ausruhen und müßigem Träumen verleitet, sondern eine lebendige, wirkende, vorwärts treibende und drängende Kraft. Erst in ihr und durch sie erweist sich der Glaube als probehaltig, den zur Hoffnung zu erheben das Ziel der Heilsveranstaltungen Gottes ist, die in der Auferweckung Jesu von den Toten gipfeln. (1,21: ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.) Und so kann der Apostel auch sagen, daß der im Feuer der Anfechtungen bewährte Glaube das Ziel erreichen wird, — jenes unvergängliche und unbefleckte und unverwelkliche Erbe im Himmel, — das der Hoffnung des Christen unverlierbarer Besitz ist, weil eben die durch die schöpferische Allmachtstat Gottes in dem Menschen gewirkte Hoffnung ihm Gehalt und Kraft verleiht (1, 3—9). Ist aber die Hoffnung lebendig, die eigentliche wirkende Kraft des neuen Lebens in den Christen, so ist sie wahrhaft, vollkommen nur da, wo sie sich als solche auch betätigt und zwar in einem heiligen Wandel als gehorsame Kinder des Vaters, der sie gezeugt hat (1, 13—16). Die Neugeburt des Christen trägt also von vornherein ethische Art.[13]) Nicht nur religiös vollbefriedigt, sondern auch sittlich neu gekräftigt fühlt sich der Christ in seinem neuen Daseinsstande. Ausdrücklich werden 1, 22 f. die Christen mit dem Hinweis auf die Neuzeugung durch Gott aufgefordert, ihre Seelen durch Gehorsam gegen die Wahrheit zu reinigen und unter einander ungeheuchelte, von Herzen kommende ausdauernde Bruderliebe zu üben, woraus doch hervorgeht, daß sie durch jene Neuzeugung dazu in den Stand gesetzt sind. Trägt das, was durch sie gewirkt ist, so lebendige Art an sich, so muß ihre Wurzel selbst diesen Charakter des Lebendigen im höchsten Sinne gehabt haben. Und es ist in der Tat ein unvergänglicher Same, der als solcher gar nicht aus dieser vergänglichen Welt stammen, sondern nur von Gott selbst herrühren kann, aus dem sie erwächst, es ist das lebendige und

[12]) Vgl. Koegel, Die Gedankeneinheit des 1. Petrusbriefes, Beiträge zur Förderung chr. Theol. 1902, 5/6. Heft S. 16. [13]) Gegen Cremer a. a. O. S. 421; vgl. Titius, N. T. Lehre von der Seligkeit, Vulgäranschauung des Urchristentums. S. 240.

bleibende Wort Gottes, das vom Menschen im Glauben angenommen ihn zum neuen Menschen macht, einen wirkungskräftigen Keim neuen Lebens in ihn hineinsenkt, es ist das Wort, das im Evangelium an die Christen ergeht und ebenso wie das an die Propheten des alten Bundes ergangene Wort unmittelbares Gotteswort ist, weil es in Kraft des vom Himmel gesandten heiligen Geistes verkündigt ward (1, 12. 23. 25). Durch das Wort wird also die Wiedergeburt gewirkt, nicht, wie manche annehmen,[14]) durch eine von ihm zu unterscheidende, durch dasselbe vermittelte substanzielle geistige Lebensmacht, die mit der σπορὰ ἄφθαρτος v. 23 gemeint sei. Denn wenn v. 24 das wie das Gras vergängliche Fleisch dem ewig bestehenden Worte Gottes entgegengesetzt wird, so beweist das, daß zwischen der σπορὰ ἄφθαρτος und dem λόγος ζῶν nicht unterschieden werden darf. Vielmehr dasselbe, was zuerst in bildlicher Redeweise gesagt wird, wird unmittelbar darnach ohne Bild ausgedrückt, woraus sich auch zur Genüge der Wechsel der Präpositionen (ἐκ σπορᾶς, διὰ λόγου) erklärt.[15]) Freilich liegt der Gedanke ja nahe, daß, wenn die Wirkungskraft des Wortes Gottes darauf beruht, daß es von Gott stammt, kraft seines Geistes verkündigt wird, nun auch die Wirkung des Wortes selbst darin bestehe, daß es den Geist als Prinzip neuen Lebens mitteile.[16]) Aber diesen Schritt, mit dem Petrus auf Paulinisches Gebiet hinüberträte, hat er m. E. doch nicht bestimmt vollzogen.

Warum geht denn nun aber vom Wort diese neues Leben zeugende Wirkung aus? Man trifft die Anschauung des 1. Petr. eher, wenn man darauf antwortet, weil es Christum, näher den Auferstandenen, zum Inhalt hat. 1, 3 wird freilich die ἀνάστασις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν direkt als das Mittel bezeichnet, dessen sich Gott zur Neuzeugung der Christen bedient. Aber das geschieht, um mit allem Nachdruck hervorzuheben, wie es die Auferstehungs**tatsache** ist, die dem Christen das Glauben und Hoffen ermöglicht, die eine tragfähige Grundlage für eine lebendige, d. h. ihres Gegenstandes gewisse und den Menschen mit neuer Kraft erfüllende Hoffnung abgibt. Durch sie und die mit ihr verbundene Erhöhung Christi zur Herrlichkeit ist erst den Christen, d. i. den in ihm Lebenden (5, 10) die Erlangung des herrlichen himmlischen Erbes sicher verbürgt. Für alle aber, die nicht

[14]) z. B. **Köstlin**, Art. Wiedergeburt, Real-Encykl. [2] XVII, 83. [15]) Siehe **Kühl** z. d. St.; auch **Weiß**, bibl. Theol.; **Koegel** a. a. O. S. 32. [16]) Vgl. **Beyschlag**, bibl. Theol. I, 395.

wie Petrus die Auferstehung Jesu selbst mit erlebt haben, wurde sie, wurde der auferstandene Herr lebendig gegenwärtig und ergreifbar ja nur durch das Wort des Evangeliums. Darum werden die Christen ermahnt, stets nach der Nahrung, die ihnen als solcher Gestalt neugeborenen Kindern zukommt, nach der lautern Milch des Wortes Gottes Verlangen zu tragen, weil in ihr ihnen Christus als Lebensnahrung dargeboten wird, oder in einem andern Bild, weil sie dadurch, daß sie zu ihm als dem lebendigen Eckstein hinzukommen, in den Stand gesetzt werden, sich auf ihm als lebendige Steine zu einem geistlichen Hause aufzuerbauen und durch ihn geistliche, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen 2, 1—5. Namentlich das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in diesem Zusammenhang, wie auch 4,11 (ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) deutet doch darauf hin, daß für Petrus Christus nicht bloß als das Vorbild in Betracht kommt, dessen Fußtapfen man im neuen Leben nachzufolgen hat (2, 21. 4, 1. 13), sondern auch als die Kraft des neuen Lebens, die von der Gemeinschaft mit dem Erhöhten ausgeht, wie denn auch der Wandel der Christen als ἡ ἀγαθὴ ἐν Χριστῷ ἀναστροφή (3, 16), die Christen selbst als οἱ ἐν Χριστῷ befindlich (5, 14. 10) bezeichnet werden.

So trennt eine tiefe Kluft das Leben des Christen von dem früheren eitlen Wandel nach väterlicher Weise (1, 18). Voraussetzung freilich ist, daß sie von der Schuldbefleckung desselben gereinigt sind. Diese hat Christus durch seinen Tod, den er uns zu gut erlitt, von ihnen genommen, sodaß nun die Sünder Gott sich nahen dürfen (3, 18). Aber Christus hat unsere Sünden getragen, damit wir der Sünde entnommen (ἀπογενόμενοι) der Gerechtigkeit leben sollten (2, 24). Der Zweck des Todes Christi ist also mit der neuen Stellung, in die wir durch ihn Gott gegenüber versetzt sind, noch nicht erreicht, sondern erst mit der Hineinversetzung in ein neues von der Sünde losgelöstes und der Gerechtigkeit geweihtes Leben.[17] Von dem eitlen Wandel nach väterlicher Weise hat Christus uns durch „sein wertvolles Blut" erlöst, so daß wir seinem Bereich entnommen sind, wenn wir uns nicht selbst wieder hineinbegeben. Aber tatsächlich kommt die Trennung von ihm doch erst da zustande, wo das Wort vom Kreuz seine überwältigende Wirkung entfaltet hat, in denen, die vom Geist

[17]) Vgl. Titius a. a. O. 189.

Gottes sich haben heiligen und mit dem Blute Christi sich haben besprengen, d. h. die aus der Welt sich haben aussondern und in das Eigentumsvolk des neuen Bundes sich haben aufnehmen lassen (1, 2. 2, 9. 25). Diese, die Gott berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht, haben jene schöpferische Wirkung des Wortes Gottes an sich erfahren, durch die ein neues Leben in ihnen gestiftet wurde, in dem andere Güter gelten, und andere Kräfte wirksam sind als bisher: Die Christen laufen nicht mehr mit in dem Strom des verlorenen Lebens (4, 4), sie fühlen sich hienieden nicht mehr zu Hause. Durch die Auferstehung des Herrn ist der „Schwerpunkt ihres Lebens in jene überirdische Welt verlegt, in die er eingegangen ist, und in die sie ihm nachzufolgen hoffen“,[18] um jenes unvergängliche, unbefleckte und unverwelkliche Erbe in Besitz zu nehmen, das ihnen dort aufbewahrt wird (1, 4). Hier auf Erden sind sie nur πάροικοι und παρεπίδημοι (2, 11), die in der Zeit ihrer παροικία wandeln in eifrigem Heiligungsstreben, wie es dem Wesen dessen entspricht, der sie zu seinem Eigentumsvolk, dem auserwählten Geschlechte, berufen hat: wie er heilig ist, so sollen auch sie heilig werden (1, 14—17; 2, 9—10).

Der Hebräerbrief. Auch im Hebräerbrief ist ein starkes Bewußtsein davon vorhanden, daß im Christenstand etwas bis dahin Unerreichtes, Neues, die Stufe der Vollendung gegeben ist. Das hat sich insbesondere durch die Vergleichung mit der Stufe der alttestamentlichen Religion ausgebildet, die sowohl mit ihrem Opferdienst wie ihrem Priestertum nur ein schattenhaftes Vorbild des neuen „besseren“ Bundes darstellt. Denn dieser „vollendet“ erst den Menschen, d. h. bringt ihn zu seinem Ziel, indem durch Christi Opfertod sein Gewissen von toten Werken gereinigt und sein Herz geheiligt wird, dem lebendigen Gott zu dienen. So ist beides erreicht: der stete ungehinderte Verkehr mit Gott und der rechte Gottesdienst, indem sein Gesetz ins Herz geschrieben ist. Direkt von einer Wiedergeburt oder Geburt aus Gott ist hier nicht die Rede, auch 2, 11 kann schwerlich hierher gezogen werden.[19])

Die Johanneischen Schriften. War, um das Wesen des Christenstandes zu beschreiben, im 1. Petr. der Begriff der Neugeburt tiefer ausgeschöpft als im Jakobusbrief, so trat doch die Beziehung desselben

---

[18]) Beyschlag, N. T. Theol. I, 394. [19]) Gegen Beyschlag a. a. O. II, 329.

auf die Gotteskindschaft des Christen ganz zurück. Aber erst da, wo beide Begriffe mit einander und zugleich mit dem Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus in Verbindung gesetzt wurden, da konnte am tiefsten und allseitigsten zum Ausdruck gebracht werden, was christliche Erfahrung über die Bedeutung des Christwerdens für unser Leben zu sagen weiß. Das ist bei Johannes geschehen.

Aufs stärkste wird bei Johannes der Christenstand zu dem früheren Stand des Lebens in Gegensatz gestellt. Wie Licht und Finsternis, wie Leben und Tod verhalten sich beide zu einander. Aber die Mächte des früheren Lebens haben für den Christen nach Johanneischer Anschauung fast noch weniger zu bedeuten als nach der des Paulus, dem man wohl vorgeworfen hat, daß er wie er für sich selbst kein Sündenbewußtsein mehr kannte, so auch das Vorhandensein der Sünden in seinen Gemeinden ignoriert habe. Und doch besteht für Paulus das neue Leben in einem unaufhörlichen Kampfe, der zwischen dem Geist und Fleisch ausgefochten wird, in einem immer völligeren Ausfegen des sündlichen Sauerteigs, in einer immer gründlicheren Reinigung von der uns anhaftenden Macht der Sünde und Vernichtung der „Geschäfte" des Leibes durch die neue Lebensmacht des Geistes (Gal. 5, 17; 1. Cor. 5, 7; Röm. 6, 12; 2. Cor. 7,1; Röm. 8, 13). Johannes aber, der es wohl weiß, daß es auch für den Christen eine große Selbsttäuschung wäre, sich von Sünden frei zu wähnen, betrachtet doch das christliche Leben viel weniger unter diesem Gesichtspunkte des unaufhörlichen und wachsamen Kampfes gegen die auch in das neue Leben noch hereinragenden Mächte der sündigen Vergangenheit. Vielmehr sieht er in ihm vor allem eine durch die Tat Gottes, die der Christ an sich erlebt hat, gewährleistete sichere Entwickelung eines neuen Lebenskeims, die, wo man die neuen Kräfte nur walten läßt, ihr Ziel nicht verfehlen kann.[20]) Es gilt die positive Ausgestaltung des mit dem Christwerden gegebenen verheißungsvollen Anfangs, die dem Christen ganz von selbst im Hinblick auf das, was er schon ist, als eine unschwer geübte Pflicht sich aufdrängen muß. Es kann sich höchstens um Abwehr der von außen auf ihn eindringenden Angriffe der Welt handeln (1. Joh. 2, 15). Der

[20]) Vgl. Jacoby, Neutestam. Ethik 1900. S. 441: „Das christl. Leben wird nicht überwiegend als eine unter schweren Kämpfen sich behauptende Errungenschaft, sondern vielmehr als die Offenbarung einer sich sieghaft entwickelnden Kraft angeschaut".

entscheidende Kampf ist für den Christen schon ausgefochten, er hat den Bösen, der in der Welt herrscht (2, 14), er hat die Welt besiegt (5, 4), die Finsternis ist vergangen, das wahre Licht scheint ihm schon jetzt (2, 8), er ist aus dem Tode ins Leben herübergetreten (3, 14). Das alles aber, weil er nicht mehr ein Kind der Welt ist, sondern ein Kind Gottes. Eine himmelweite Kluft trennt beide von einander. Wie niemand von selbst aus dem Tode zum Leben erwacht und aus der Finsternis das Licht gewinnen kann, dessen er zum Leben bedarf, so kann auch aus dem Weltkind kein Gotteskind von selber werden. „Von einem zum andern führt keine Brücke hinüber." Nicht aus Blut, nicht aus Fleisches-, nicht aus Manneswillen werden Kinder Gottes gezeugt, sondern allein aus Gott selber (Ev. 1, 13).

Aus Gott geboren aber ist der, der da glaubt, daß Jesus ist der Christ (I, 5, 1). Damit ist ein neues Leben, das Leben der Gotteskindschaft in ihm begründet. Denn ein entwickelungskräftiger Keim göttlichen Lebens, göttlicher Same (I, 3, 9) senkt sich mit dem Wort, mit dem der Geist verbunden ist,[21] ins Herz des Gläubigen und bleibt in ihm.[22] So sind alle Gläubigen Gottes Kinder. Aber von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet muß man sagen, sie müssen es in wahrem Sinne erst werden, wie es Ev. 1, 12 f. heißt, daß der Glaube an das, was der Name Christi besagt und die Geburt aus Gott ihnen die Vollmacht gegeben hat, Gottes Kinder zu werden. (Vgl. I, 3, 2.) Denn die Gotteskindschaft besteht nach Johannes in der Wesensähnlichkeit mit dem Vater, die sich hinieden allein auf sittlichem Gebiet erweisen kann und bewähren muß,[23] und die daher der Natur der Sache nach ein Ziel bleibt, das auf Erden nie völlig erreicht wird. Denn auch ein Christ kommt nie dahin, daß er sagen kann, er habe keine Sünde (I, 1, 8). Die Wesensähnlichkeit mit dem Vater, die den Inhalt des Begriffs der Gotteskindschaft bildet, zu einer völligen Wesensgleichheit mit Gott auszudehnen, so daß darin auch die Gleichartigkeit mit seinem machtvollen Wesen eingeschlossen ist, dazu gibt m. E. die eine Stelle (I 5, 4) kein Recht.[24] Denn sie führt nach dem Zusammenhang über die in sittlichem Tun gegebene Überwindung der Welt, sofern sie den Menschen zur Sünde, zur Übertretung der

---

[21]) S. hierzu Titius a. a. O. S. 105 f. [22]) Mit Unrecht findet Dieterich (Mithrasliturgie S. 139) den Vorgang der Neuzeugung hier völlig sinnlich gedacht. [23]) S. Weiß, bibl. Theol. § 150 d. [24]) Gegen Titius a. a. O. S. 51 ff.

Gebote Gottes verführt, nicht hinaus. Ebensowenig darf man in dem Gotteskindschaftsbegriff des Johannes den Gedanken des innigen Liebes- und Vertrauensverhältnisses zu sehr in den Vordergrund schieben, der sich für ihn vielmehr an die Gemeinschaft mit Christus anknüpft. Nur wenn man die „naheliegende Analogie des Sohnesverhältnisses Christi zur Gotteskindschaft der Gläubigen" übertreibt,[25]) kann man das alles in ihr finden. Dabei wird doch übersehen, daß Christus der μονογενής υἱός ist, und als solcher in einzigartigem Sinne der Gegenstand der Liebe Gottes, wie ja auf ihn auch nie die Vorstellung des Geborenseins aus Gott angewandt wird.[26]) Auf ihn ist allezeit die Liebe Gottes gerichtet, weil er mit ihm eins ist, und nichts will und tut, als was ihn der Vater tun heißt. Die Gläubigen können nicht in diesem Sinne Gegenstände der Liebe Gottes sein. Sie heißen nicht darum Kinder Gottes, weil sie sich gegenwärtig etwa um ihrer selbst willen von Gott geliebt wissen, sondern weil er sie durch die große Liebestat, die er der Welt in der Sendung seines eingeborenen Sohnes erwies, sofern sie im Glauben von ihnen bejaht wurde, zu seinen Kindern gezeugt hat. Er hat uns zuvor geliebt, er hat den Sohn gesendet, die Sühne der Welt und Leben beschafft für uns und so uns dazu gebracht, ihn wieder zu lieben und in der Übung der Bruderliebe und Gehorsam gegen seinen Willen ihm ähnlich zu werden. (I, 3, 1; 4, 9 ff.; 2, 1 ff.; Ev. 3, 16; 1, 12). Denn am Tun der Gerechtigkeit, an der Liebe der Brüder erkennt man, ob einer aus Gott geboren ist (I, 4, 7; 5, 2). Zu Sündigen ist mit dem, was die Gläubigen durch die Geburt aus Gott geworden sind, im Prinzip unverträglich (I, 3, 9; 5, 18). Aber was im Prinzip, in der Idee unverträglich ist, ist es darum, das weiß Johannes sehr wohl (I, 1, 8), noch nicht in der Wirklichkeit des täglichen Lebens. So lange unser Gehorsam gegen Gott gegenüber den Versuchungen durch die Welt noch nicht sich vollkommen bewährt hat, — und hienieden bedarf er eben immer erneuter Erprobung und Bewährung — so lange ist unsere Gotteskindschaft auch noch im Werden begriffen. Erst dann werden wir Gottes Kinder im Vollsinn des Wortes, werden ihm völlig gleich sein, wenn wir ihn bei seiner herrlichen Offenbarung sehen werden wie er ist (I, 3, 2 f.).

---

[25]) So Titius a. a. O. mit Holtzmann, bibl. Theol. p. 439—41.
[26]) Vgl. Weiß § 150d § 145a A. 2.

Von einer andern Seite her wird das Neue in dem Lebensstand, in den der Christ versetzt ist, von Johannes beschrieben als eine Lebensgemeinschaft mit Christus, in dem der Gläubige ist, mit dem er verbunden ist, wie die Rebe im Weinstock wurzelt. Im Wort teilt Christus sein Leben mit und schließt sich mit dem Gläubigen zu einer bleibenden unauflöslichen (mystischen) Einheit zusammen. Aber auch hier gilt es, daß Christus nur in dem bleibt, der in immer erneuter persönlicher Hingabe an ihn das Bleiben in ihm auch seinerseits bewußt vollzieht. In dieser Idee einer realen mystischen Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit Gott kommt erst voll zum Ausdruck, was der neue Lebensstand, in den der Christ erhoben ist, für ihn in religiöser Beziehung bedeutet. Beide Seiten des Gnadenstandes, die religiöse und die sittliche, haben nun aber ähnlich wie bei Paulus ihre Einheit im Glauben. Der Glaube selbst ist das neue gottgewirkte Leben des Christen. Im Glauben hat sich jenes unzerreißbare Band geknüpft mit Christus und durch ihn mit Gott, jenes innige Liebes- und Vertrauensverhältnis zum Vater, von dem es gilt: Gott in uns, und wir in ihm; im Glauben erlebt der Christ seine Geburt aus Gott, durch die er zum Gotteskind wird und mit Lebenskräften ausgestattet wird, durch die er in den Stand gesetzt ist, die Ähnlichkeit und innere Wesensgleichheit mit dem Vater in einem Leben der Liebe und Heiligung immer vollkommener auszugestalten. Damit aber, daß Johannes den Gedanken der Geburt aus Gott, eines von Gott gewirkten völlig neuen Lebensanfangs in engere Beziehung zum sittlichen Leben [27]) gesetzt hat, hat er aber nur auf das zurückgegriffen, was nach dem Herrn selbst die Bedingung ist für den Eintritt in das von ihm verkündigte, mit ihm in die Welt gekommene Gottesreich.

Kapitel III.

Die Verkündigung Jesu und die Wiedergeburtslehre.

Die Voraussetzungen der Wiedergeburtslehre in der Lehre Jesu nach den Synoptikern.

Mit der Forderung einer Umwandlung des Sinnes von Grund aus (μετάνοια) beginnt Jesus seine Predigt und verlangt damit nichts Geringeres als — um mit Kant zu reden — eine radikale Umkehr in

[27]) Cremer verneint diese Beziehung auch hier: Taufe, Wiedergeburt, Kindertaufe [2] S. 47.

der Ordnung der Triebfedern und Maximen, wie sie den natürlichen Menschen beherrschen, bis zum Hassen des eigenen Lebens (Luk. 14, 26). Wer ins Reich Gottes kommen will, muß vollständig brechen mit seiner bisherigen Lebensentwickelung, muß umkehren und werden wie ein Kind, gleichsam sein Leben wieder von vorne anfangen (Matth. 18, 3). Wer in der bisherigen sündlichen Richtung seines Lebens verharrt, ist tot, wer in Reue und Sinnesänderung umkehrt zum Vater und seine Vergebung sucht, wird lebendig (Luk. 15, 24). Erscheint so die Sinnesänderung in der Heilsverkündigung Jesu zunächst durchaus als eine Forderung, die sich an den sittlichen Willen des Menschen richtet, so fehlt doch auch nicht der Hinweis darauf, daß in den Menschen, die ja arg sind (Matth. 7, 11), deren Fleisch schwach ist (26, 41), die Möglichkeit ihrer Erfüllung erst geschaffen werden muß. Ja, man kann sagen, es ist die selbstverständliche Voraussetzung seines gesamten Wirkens, daß die Gerechtigkeit, die er verkündet, nur in Gottes Kraft erfüllt werden kann. [1]) Er weiß es, daß gute Früchte nur zu erwarten sind, wo ein guter Baum gesetzt ist, daß nur die Pflanzen im Reiche Gottes Bestand haben werden, die sein himmlischer Vater selbst gepflanzt hat (Matth. 15, 13), daß Gotteskinder nur werden, wo der Same seines Worts ausgestreut wird (Mark. 4, 26 ff.). Aber nun hat Gott ja kund getan, nicht nur welches das Ziel ist, das den Menschen gesetzt ist, sondern auch wo die Kräfte sind es zu erreichen.

Nicht die Weisheit der Welt und der Verstand des natürlichen Menschen sind's, die diese Offenbarung verstehen und sich zu eigen machen, sondern die einfältige, vorurteilslose Empfänglichkeit der Unmündigen, die demütige und anspruchslose Sinnesart der Kinder, die vertrauensvoll das Ohr öffnen, wo höhere Weisheit spricht, und willig sich hingeben, wo überlegene Autorität ihnen entgegentritt (Matth. 11, 25 ff.; 18, 3). Und weil in Jesu die Offenbarung des göttlichen Heilswillens den Menschen persönlich gegenübersteht, und er allein ihnen die heilschaffende Erkenntnis Gottes als des Vaters vermitteln kann, ist im Anschluß an seine Person das Heil und zugleich die Möglichkeit der zum Empfang desselben notwendigen Umwandlung des Sinnes gegeben. Darum ist seine Botschaft ja ein εὐαγγέλιον und nicht ein neues Joch unerträglicher Gesetzespredigt. Wer sich entschließt ihm nachzufolgen, der erfüllt eben damit jene Bedingung, die für den Eintritt in das Reich Gottes gestellt ist. Denn der fängt sein Dasein

[1]) Vgl. Titius, Paulinismus, S. 233 Anm.

von vorne an; ja jetzt beginnt erst recht eigentlich das Leben für ihn, bis dahin gehörte er zu den Toten, die Tote begraben (Matth. 8, 22). In der Gemeinschaft mit ihm, in die man ja nicht eintreten kann ohne die vorbehaltlose Absage an alles, was bis dahin das Leben ausfüllte und worauf das Herz sich richtete (Matth. 10, 37 f.; Luk. 14, 26 f.), in dieser Gemeinschaft, die also als ein Verhältnis innigsten Vertrauens auf ihn, unbedingter Hingabe an ihn sich darstellt, verwirklicht sich unter seinem Einfluß die Gesinnung, die den Gliedern des Gottesreichs ziemt (Matth. 11, 29). Wer ihm sich anschließt, dem offenbart der Vater im Himmel, was Fleisch und Blut, menschlicher Einsicht und menschlichem Verständnis sonst unzugänglich bleibt (Matth. 11, 27; 16, 17; 13, 11), dem wird möglich, was bei Menschen sonst unmöglich ist (19, 26), nämlich eine völlige Änderung der bis dahin verfolgten Lebensrichtung. Daß der reiche Jüngling sich zur Nachfolge Jesu nicht entschließen konnte, machte ihm eben den Eintritt in das Himmelreich unmöglich. Jesus war sich also bewußt, daß von seiner Person, dem Geist seines Lebens Wirkungen ausgehen würden, die den Menschen anders machen, die ihn innerlich umgestalten und zu einem Kinde Gottes neuschaffen würden. Das geht ja schon daraus hervor, daß er allen denen, die in seine Nachfolge eintreten würden, die Güter des Reichs verheißt, an dem doch niemand teilnehmen kann ohne jene Umgestaltung seines innersten Wesens, die er bald als Sinnesänderung, bald als ein Werden wie die Kinder, bald als Fähigkeit zu einer besseren Gerechtigkeit als der der Pharisäer bezeichnet. [2])

Abschließende Formulierung der Wiedergeburtslehre in Joh. 3.

So liegen denn schon in der synoptischen Verkündigung Jesu sachlich durchaus die Voraussetzungen vor zu jener Lehre von der Wiedergeburt, die das 3. Kapitel des Johannesevangeliums in schärfster und abschließender Formulierung enthält. [3]) Wenn wir beachten, daß der Gedanke, daß der Eintritt in das Reich Gottes nicht möglich sei ohne einen völlig neuen Lebensanfang, auch nach der synoptischen Verkün-

[2]) Vgl. auch Feine, Jesus Christus u. Paulus, 1902, S. 284. Demgegenüber verschlägt es nichts, ob Jesus etwa wie Paulus die „Wiedergeburt" an die Geistesbegabung geknüpft hat, wofür der Nachweis aus Mark. 3, 28 f. (bei Feine S. 277) wird schwerlich geführt werden können. [3]) Daß in Joh. 3, 5 Matth. 18, 3 aufgenommen und vertieft werden soll, haben schon Clemens Al. u. Origenes gesehen, vgl. Clem. cohort. ad gentes IX, 193 A (Migne tom. VIII): ἢν γάρ μὴ αὖθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε.

digung dem Herrn wohl vertraut war, so könnte es befremdlich erscheinen, daß eine so eindrucksvolle und originelle Formulierung derselben, wie sie in der Verwendung des Bildes von der neuen Geburt vorliegt, der synoptischen Überlieferung gänzlich verloren gegangen sein sollte, wenn dies Bild schon vom Herrn selbst gebraucht wäre. Jedoch an sich ist es nicht unmöglich, daß die Johanneische Überlieferung, die so Manches zur Ergänzung der synoptischen beibringt, was nicht ohne kritische Willkür sich einfach als ungeschichtlich beiseite schieben läßt, hier ein echtes Herrenwort uns aufbehalten hätte.[4]) Die Auskunft, der Evangelist habe, wie es ja auch sonst seine Art ist, einem vom Herrn stammenden Gedanken diese bestimmte hier vorliegende sprachliche Ausprägung gegeben, versagt hier, wenigstens zum Teil. Denn das Wort vom ἄνωθεν γεννηθῆναι trägt das ganze Gespräch Jesu mit Nikodemus in einer Weise, daß mit ihm die Geschichtlichkeit des ganzen Vorganges steht und fällt. Wenn das Gespräch überhaupt stattgefunden hat, muß in ihm irgendwie von einer Neugeburt die Rede gewesen sein. Höchstens ließe sich das ἄνωθεν, wenn es gleich ἐκ θεοῦ ist, auf Rechnung der Johanneischen Lehrsprache schreiben, und es wäre möglicher Weise, wie J. Weiß annimmt, die schon bei Justin sich findende Form (ἀναγεννηθῆτε) die ältere.[5]) Jedenfalls schon die Verwendung des sonst im Evangelium völlig fehlenden Begriffs der βασιλεία τοῦ θεοῦ spricht dafür, daß wir hier ein Herrenwort vor uns haben.[6]) Aber Joh. Weiß meint nun von seiner Auffassung des Reichsgottesbegriffs in der Predigt Jesu aus, daß dasselbe hier eine vollständige Umbiegung seines eigentlichen Sinnes erfahren habe. Wenn Jesus von einem ἀναγεννηθῆναι als Bedingung des Eintritts in das Himmelreich gesprochen habe, so könne er nur die Verwandlung der Parusie gemeint haben. Daß auch diese Wiedergeburt (παλιγγενεσία) genannt wurde, haben wir gesehen. Aber ἀναγέννησις und παλιγγενεσία sind zunächst keineswegs dasselbe, und ἀναγεννηθῆναι findet sich sonst niemals in eschatologischem Sinne

[4]) Auch Wendt, Das Johannesev. 1900 (S. 111 f.) schreibt das Gespräch mit Nicodemus der nach ihm dem Evangelium zu grunde liegenden Quellenschrift des Ap. Joh. zu, da es sich als frei gestaltete Composition des Evangelisten in dem Zusammenhang, in dem es steht, nicht begreifen lasse. [5]) So Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [2] S. 109. [6]) Nach Feine a. a. O. 285 A. spricht dafür, daß treue Überlieferung vorliegt, auch, daß der Grundgedanke der gleiche ist, wie die Pointe der synopt. Geschichte vom reichen Jüngling. Mark. 10, 17—27.

verwendet. Daß es im Munde Jesu nicht von einer sittlichen Wiedergeburt verstanden werden könne, sofern dabei an die Hilfe des heiligen Geistes oder an ein Wunder Gottes gedacht werde, während Jesus bei der von ihm geforderten radikalen Erneuerung des sittlichen Lebens alles von der Selbsttätigkeit des Menschen erwarte, ist angesichts der eben dargelegten Lehre Jesu nach den Synoptikern eine unbewiesene Behauptung. Schließlich wird sich mit unbedingter Sicherheit wohl überhaupt nicht feststellen lassen, welche Wendung Jesus selbst gebraucht hat, da er mit Nikodemus doch aramäisch gesprochen haben wird. Aber es läßt sich denken, daß diesem „Obersten der Juden" gegenüber die Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes in einer weit schärferen, alle menschliche Selbsttätigkeit und eigenes Verdienst von vornherein ausschließenden Fassung gestellt wurde, als es den Jüngern gegenüber geschah. Schärfer kann beides ja nicht ausgeschlossen werden, als wenn man von einem Geborenwerden spricht. Und wenn der Evangelist dies dann als ein ἄνωθεν γεννηθῆναι bezeichnete, so wollte er eben damit nicht nur unmißverständlich zum Ausdruck bringen, daß der neue Lebensanfang, um den es sich beim Eintritt in das Reich Gottes handelt, so wenig ein Werk und Verdienst des Menschen ist, wie es sein Werk und Verdienst ist, daß er geboren wird, sondern zugleich auch darauf hinweisen, worin die Möglichkeit solch neuen Lebensanfanges beruhe.

Ich glaube nämlich nicht, daß die Übersetzung des ἄνωθεν γεννηθῆναι mit „von neuem = wieder geboren werden" haltbar ist. Daß ἄνωθεν in zeitlicher Bedeutung niemals einfach zur Bezeichnung der Wiederholung einer Handlung oder eines Geschehnisses dient, dürfte allgemein zugegeben werden. Die einzige Stelle in der Profangräzität, die dafür angeführt werden könnte,[7]) läßt sich auch anders erklären, reicht also zum Beweis nicht aus. Im Neuen Testament aber hat ἄνωθεν entweder nur örtliche Bedeutung: von oben her (so sonst immer bei Johannes z. B. 3, 31; 19, 11. 23) oder, wenn es in zeitlichem Sinne gebraucht wird, heißt es: von Anfang an (Luk. 1, 3; Apostelg. 26, 5), von vorne an (Gal. 4, 9), an welch letzterer Stelle ausdrücklich πάλιν hinzugefügt wird zum Ausdruck dessen, daß damit zugleich eine Wiederholung dessen stattfinde, was die Galater früher getan hatten. So wollen denn auch Ausleger wie Weiß, Luthardt, Godet das ἄνωθεν an unserer Stelle im

[7]) Artemidor. Oneirocrit. 1, 14, s. Cremer, Wörterbuch, [7] S. 144.

Sinne von „von vorne an" gefaßt wissen. Mit dem Geborenwerden, das er meint, müsse ein ganz neuer Anfang gemacht werden, der Mensch noch einmal von vorne anfangen. Aber daß ein neuer Anfang gemacht wird, liegt ja schon im Bilde der Geburt, und es wird, wenn man von einem „von vorne an geboren werden" spricht, bildliche und eigentliche Rede in unerträglicher Weise mit einander vermischt. Ebenso wenig aber wie aus sprachlichen Gründen ist es aus sachlichen Gründen zulässig, ἄνωθεν mit von neuem oder wiederum zu übersetzen. Denn mit dieser Fassung ist die Reflexion auf die neu zu gestaltende sündliche Vergangenheit gegeben, während es sich hier um einen ganz neuen Anfang im Gegensatz zu dem durch die leibliche Geburt gesetzten handelt.[8]) So bleibt denn nichts übrig, als ἄνωθεν im Sinne von „von oben her" zu verstehen, wofür sich auch schon Origenes entschieden hat.[9]) Dem steht auch nicht, wie gewöhnlich gesagt wird, das δεύτερον in der Antwort des Nikodemus entgegen, denn dies bezieht sich nur auf das εἰςελθεῖν und ist daher nicht eine Erläuterung des ἄνωθεν (Weiß). Nikodemus verneint in seiner Antwort überhaupt die Möglichkeit eines „Geborenwerdens", eines völlig neuen Lebensanfangs bei einem Menschen, der alt ist, dessen Entwickelung abgeschlossen ist oder doch in einer ganz bestimmten Richtung sich verfestigt hat, sodaß ein vollständiger Bruch mit derselben schwer denkbar, ja gerade so undenkbar sei, wie daß einer zum zweiten Mal in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden könne. Auch das ist nicht einzusehen, weshalb die Bedeutung von oben her für ἄνωθεν hier dadurch ausgeschlossen ist,[10]) daß das ἄνωθεν γεννηθῆναι dann zu den ἐπουράνια gehören würde, von denen der Herr sagt, es könne sie niemand sehen, denn eben der von neuem geboren wird, während Jesus die Wiedergeburt doch gerade zu den ἐπίγεια rechne, für die er keinen Glauben gefunden hat. Denn damit, daß die Wiedergeburt nur auf Grund einer „von oben her" stammenden Kraft geschieht, hört sie doch nicht auf zu den ἐπίγεια, zu den hienieden, im irdischen Leben des Menschen sich vollziehenden Ereignissen zu gehören.

Nikodemus, der überhaupt nichts davon wissen will, daß die Forderung des Herrn auch ihm gelte, läßt das ἄνωθεν zunächst ganz außer acht. Darum geht nun Jesus im weiteren Fortgang des Gesprächs genauer darauf ein. Der grundsätzlich abweichenden Stellung

---

[8]) Vgl. Weiß in Meyers Kommentar. [9]) Comm. in Joan. Migne XIV. 1038. [10]) Cremer, Paul. Rechtfertigungslehre, S. 269.

des Nikodemus gegenüber, die ja unausgesprochen seinem Einwand zu grunde lag, tut er zunächst mit dem Hinweis auf die fleischliche Natur des Menschen die Allgemeingültigkeit seiner Forderung dar. Dann begegnet er dem Einwand selbst, indem er durch die Berufung auf das geheimnisvolle Wirken des Geistes auf die Möglichkeit ihrer Erfüllung verweist. Es kann nun nicht geleugnet werden, daß auf diesem Zusammenhang der Neugeburt mit dem Geisteswirken offenbar der Hauptnachdruck ruht, so sehr, daß, wenn man in v. 5, wo das ἄνωθεν γεννηθῆναι zuerst durch ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος erläutert wird, das ἐξ ὕδατος striche, im Gedankenzusammenhang auch nicht die geringste Lücke entstehen würde. Im folgenden wird nicht die geringste Rücksicht mehr auf diese Seite der Wiedergeburt genommen. Vielmehr es erscheint einfach das ἄνωθεν γεννηθῆναι dem ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθῆναι gleichgesetzt (vgl. den Zusammenhang von v. 7 und 8). Daraus ergibt sich freilich noch nicht das Recht, mit Wendt[11]) ἐξ ὕδατος wirklich zu streichen. Damit wird das eine, das negative Moment der Wiedergeburt bezeichnet, das durch die Reinigung mit Wasser versinnbildlichte Abtun des alten sündigen Wesens, worauf schon Ezechiel hingewiesen hatte. Das ist die unumgängliche Voraussetzung der Neugeburt, des Ins-Leben-tretens einer neuen Persönlichkeit. Aber damit ist's eben noch nicht getan. Der Ausdruck Geburt weist ja selbst schon darauf hin, daß nicht nur das Alte abgetan wird, sondern auch etwas Neues wird. Und dessen Wurzeln können nicht in dem alten, dem irdischen fleischlichen Wesen liegen, das doch immer nur etwas ihm Gleichartiges hervorbringen könnte, sondern allein da, wo Kräfte wahrhaften Lebens vorhanden sind. Die neue Geburt kann darum nur eine Geburt von oben her sein, eine Geburt aus dem Geist. So ist es wohl verständlich, daß nun, wo es galt, das Wesen der Wiedergeburt selber begreiflich zu machen, das Hauptgewicht auf ihre positive Seite, ihre Begründung im Geist gelegt wurde.

Um so weniger recht aber haben wir dann, diese positive Seite der Wiedergeburt, das eigentlich neue Moment, das mit dem ἐκ πνεύματος zu dem ἐξ ὕδατος hinzutritt, einfach unberücksichtigt zu lassen, wie z. B. Cremer es tut, und die Bedeutung der Wiedergeburt an dieser Stelle so zu bestimmen, als ob nur von einem

---

[11]) A. a. O. S. 112; auch v. Dobschütz, Stud. u. Krit. 1905, 6 „ein späterer sakramentaler Zusatz".

γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος die Rede wäre. Cremer selbst verweist darauf, daß das γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος nach Analogie des Wortes des Täufers (1, 26. 33) zu verstehen sei, der seiner Wassertaufe, die bloß sinnbildlichen Charakter trage, die Geistestaufe des Messias entgegensetze. Ganz recht! Dann kann aber unmöglich mit dem βαπτίζειν ἐν πνεύματι die in Kraft des heiligen Geistes erfolgende wirkliche Reinigung im Gegensatz zu der in der Johannestaufe gegebenen nur sinnbildlichen gemeint sein.[12]) Das ergäbe für unsere Stelle ja gar kein neues Moment. Selbst wenn die direkte Beziehung auf die christliche ebenso wie auf die Johannestaufe abzuweisen ist, — das Fehlen des Artikels beweist, daß hier überhaupt nur wie in Ez. 36 an das Wasser als reinigendes Element gedacht ist, wie es freilich in jenen beiden Arten der Taufe, wenn auch in verschiedenem Wirkungsgrade zur Verwendung kam — hier soll doch jedenfalls schon mit dem ἐξ ὕδατος gesagt werden, daß das γεννηθῆναι nicht ohne eine wirkliche Reinigung des Menschen erfolgen könne. Vor allem aber das βαπτίζειν ἐν πνεύματι (Joh. 1, 33 vgl. Matth. 3, 11, s. die Ausleger zu den Stellen) bezeichnet, wie allgemein anerkannt ist, eben die für die messianische Zeit erwartete Geistbegabung, die dem Vorläufer nicht zusteht, sondern das spezifische Werk des Messias ist. So wird allein der starke Wille von der Wiedergeburt, wo sie auch im Neuen Testament gelehrt wird, grundsätzlich auch den leisesten Anklang an sittliche Erneuerung auszuschließen imstande sein, mit Cremer das γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος als Reinigung in Kraft des heiligen Geistes zu erklären. „Die Reinigung oder Abwaschung von Sünden, die Vergebung derselben, die Taufe gilt es zu begehren und zu empfangen, grade das, was Johannes und Jesus bieten, wozu sie gekommen sind, dann ist der Mensch wiedergeboren, auch wenn er alt ist."[13]) Kann man dem klaren Wortlaut der Schrift in stärkerer Weise Gewalt antun, als es hier geschieht? Freilich Cremer sagt, der Herr könne unmöglich gemeint haben: „du mußt erst in Kraft des heiligen Geistes zu einem neuen Menschen geworden sein mit neuen Trieben und neuem Handeln, mit neuem Fühlen, Denken, Wollen, ein neues Ich, dann erst kannst du etwas wahrnehmen vom Reiche Gottes." Wer das annehme, setze sich mit den sonstigen Ausführungen Jesu in Widerspruch. Aber man darf das ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τ. θ. nicht in

[12]) Cremer, Paul. Rechtfertigungslehre S. 270; vgl. auch Taufe ꝛc. S. 87 u. ö.
[13]) Cremer, Paul. Rechtfertigungslehre S. 271; S. 420.

dieser Weise pressen. Wie die Wiederaufnahme desselben durch εἰςελθεῖν εἰς τ. β. v. 5 zeigt, „sieht" eben der das Reich Gottes, der in dasselbe eintritt, der Glied desselben wird. Und daß niemand ein Glied desselben sein könne, ohne eine Änderung seines Lebens und Sinnes, also auch seiner Triebe, Gedanken und Gefühle, von Grund aus durchgemacht zu haben, sollte Jesus nie gesagt haben, auch nicht z. B. Matth. 18, 3? Natürlich davon ist nicht die Rede, daß an die sittliche Änderung des Menschen und die Bewährung desselben in seinem Tun, sofern sie freie Tat des Menschen ist, der Eintritt ins Reich Gottes geknüpft sein soll. Er ist gebunden an ein γεννηθῆναι ἄνωθεν oder ἐκ πνεύματος, also an eine Wirkung, die der Mensch an sich erfährt, sofern er sich der von oben stammenden Kraft des Geistes hingibt. Aber eben damit und dadurch vollzieht sich auch eine radikale Änderung in ihm, entsteht gewissermaßen ein neues Ich in ihm, das sich nun erst in sittlichem Handeln als ein wahrhaftes Glied des Reiches Gottes, als ein Kind Gottes zu bewähren hat. Um diese prinzipielle Umwandlung, die Grundlegung des neuen Lebens, handelt es sich bei der Wiedergeburt, um mehr zunächst nicht, aber auch um nicht weniger.

Darum kann nun, was von der Wiedergeburt gilt, auch vom Glauben ausgesagt werden. Denn im Glauben tritt der Christ ja in jene himmlische Ordnung der Dinge ein, innerhalb deren ewiges Leben ist. Wer ins Reich Gottes kommt, hat ewiges Leben. Zu sagen: wer wiedergeboren ist, tritt ein ins Reich Gottes und: wer glaubt, hat das ewige Leben, ist also inhaltlich nichts Verschiedenes, sondern ein und dasselbe. Damit bewegen wir uns aber schon ganz in Johanneischen Gedankengängen (s. S. 49 f.). Denn zwischen der Geburt aus Gott und der Geburt aus dem Geist einen Unterschied zu machen, und letzteren Begriff der Johanneischen Theologie abzusprechen, dürfte doch schwer fallen.[14]) Wenn der aus Gott geboren ist, der da glaubt, daß Jesus ist der Christ (1, 5, 1; 4, 2), und wenn eben an dem Bekenntnis zu dem ins Fleisch gekommenen Jesus Christus der Geist Gottes erkannt werden soll, so ist klar, daß dieser Glaube oder die Geburt aus Gott auch für Johannes eine Wirkung des Geistes Gottes ist. Zu demselben Ergebnis führt jener andere Gedanke, daß die Geburt aus Gott damit erfolgt, daß in dem Worte Gottes ein Same ins Herz gepflanzt wird, aus dem das Leben des Gotteskindes erwächst.

[14]) Vgl. auch H. Schultz, Stud. u. Krit. 1899 S. 414.

Woher stammt die lebenschaffende Wirkung des Wortes anders als aus dem Geist, der in ihm ist? Wirkten schon die Worte des auf Erden wandelnden Jesus Leben, weil in ihnen sein Geist sich mitteilte (Joh. 6, 63), wie vielmehr das Wort, das Jesus den erhöhten Herrn zum Inhalt hat. So lange er auf Erden wandelte, war das Maß seiner Selbstmitteilung so beschränkt, daß Johannes sagen konnte, Geist war noch nicht (7, 39). Aber nach seiner Erhöhung und Verklärung sollen, die an ihn glauben, den Geist empfangen, in dem der lebendige Herr sich ganz ihnen mitteilt und in die innigste bleibende Gemeinschaft mit ihnen eintritt. Und von der Lebensmacht dieses Geistes durchdrungen werden seine Jünger nun erst in Wahrheit Wiedergeborene, Gotteskinder; sie haben schon jetzt ewiges Leben, d. h. „die dem Dasein Gottes entsprechende, dem Dasein der Welt entgegengesetzte Art des Daseins.“ [15])

Gemeinsamer Grundzug der neutestamentlichen Aussagen über die Wiedergeburt.

So stellt sich denn, wie verschieden auch im einzelnen die Aussagen lauten mögen, doch als gemeinsames Zeugnis der urchristlichen Erfahrung, wie sie im Neuen Testament vorliegt, heraus, daß der Christ mit dem Christwerden sich in einen Stand des Lebens versetzt weiß, den er als einen von Grund aus neuen dem früheren Lebensstand gegenüber empfindet. Und dieses Neue, das er in sich vorfindet, ist nicht nur eine neue Erkenntnis und neue Lehre, sondern eine Umwandlung seines ganzen Wesens, die so tief geht und so weit reicht, daß ein vollständig neuer Anfang seines Lebens damit gemacht ist. Er fühlt sich neugeboren, nicht nur in dem Sinne, den wir modernen Menschen mit diesem Worte zu verbinden pflegen, sondern er sieht tatsächlich einen neuen Menschen in sich entstanden. Der Schwerpunkt seines Wesens ist vollständig verlegt, ein neues Ich ist in ihm mit neuen Gedanken und Gefühlen, mit neuen Maßstäben des Urteils und neuen Zielen des Handelns, vor allem aber mit einer neuen Kraft, die er bis dahin schmerzlich entbehrte, mit einer Kraft, die ihn in den Stand setzt, die neue Erkenntnis auch in Leben umzusetzen und fröhlich und siegesgewiß den Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte aufzunehmen, den er bis dahin vergeblich geführt hatte, den Kampf gegen Sünde und Welt. Denn gerade darin

[15]) H. Schultz a. a. O. 415.

kommt es ihm erst so recht zum Bewußtsein, daß aus ihm ein neuer Mensch geworden ist. Überall fanden wir den Begriff der Neuschaffung, der Wiedergeburt, der Neugeburt in besonders enge Beziehung zum sittlichen Leben gesetzt. Freilich verband sich überall damit zugleich das Bewußtsein, besonders klar bei Paulus und Johannes, daß der Christ diese neue Stellung den gottfeindlichen Mächten gegenüber nur einzunehmen vermag, weil er zu Gott selbst in ein neues — das allein seiner Bestimmung und dem Wesen Gottes entsprechende — rechte Verhältnis versetzt ist, das des Kindes zum Vater, der ihm seine Sünden vergibt und den Zugang zu seiner Gnade offen hält. Das alles in Christo, in dessen Gemeinschaft er eingetreten ist in dem durch die Verkündigung von Jesu gewirkten Glauben, in Christo, der in seiner Gemeinschaft dem Gläubigen seinen Geist mitteilt. An Christum glauben und damit das haben, was Christus für uns bedeutet, das heißt also wiedergeboren sein, der Glaube selbst ist das neue Leben der Wiedergeburt.

Abschnitt II.

Die Wiedergeburtsidee in Lehre und Leben der christlichen Kirche.

Kapitel I.

Verflachung der Wiedergeburtsidee bei den apostolischen Vätern und den Apologeten.

Wenn die christliche Erfahrung wirklich so Großes von ihrem Glauben und dem mit ihm gegebenen Lebensstand auszusagen vermag, so hat sich nicht mit Unrecht in der Sprache der christlichen Frömmigkeit als der alles zusammenfassende Ausdruck dafür der Ausdruck Wiedergeburt festgestellt.

Denn kräftiger und ausschließender als mit diesem Wort kann man es in der Tat nicht sagen, daß das, was der Christ als Christ geworden ist, durchaus freie Gnade und schöpferische Wirkung Gottes ist, die der Mensch wohl an sich geschehen lassen, die er aber nicht aus sich allein hervorbringen kann. Und doch mischt sich nach dem neutestamentlichen Zeugnis, so geheimnisvoll und aller verstandesmäßigen Zergliederung unzugänglich der Vorgang an sich auch erscheint, nichts von Zauberei und naturartiger Magie hinein. Die Wiedergeburt hat zum Korrelat den Glauben, ist also psychologisch, ethisch vermittelt gedacht. Der Geist Gottes vollzieht sie an dem, dem Christus im Worte nahe getreten ist; Gott zieht in seinem Geist in das Herz ein, das er sich durch die Glauben weckende Verkündigung des Evangeliums erschlossen hat. Die Gemeinschaft mit ihm ist — wenn man überhaupt diese Unterscheidung für jene Zeit machen will, — doch eher als Persongemeinschaft denn als Substanzmitteilung zu denken.

Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir dem Christentum auf den Boden hellenischer Weltanschauung folgen. Freilich wie sollte nicht auch in einer Zeit, in der Hunderte und Tausende ihr Leben freudig für die erkannte Wahrheit hingaben, das Bewußtsein von dem unendlichen unüberbietbaren Wert dessen, was der Christ an seinem Glauben besaß, lebendig gewesen sein! Aber doch, daß dieser Glaube einen totalen Umschwung des inneren Lebens bedeutete, diese Erkenntnis verblaßte. Wo man über seinen Wert nachsinnt, da wird dieser viel mehr darin gesehen, daß er eine neue, die beste Philosophie ist und das neue höchste Gesetz aufrichtet. Er hat die Lehre Christi zum Gegenstand, er ist die Anerkennung Christi als des neuen Gesetzgebers und der Gehorsam gegen seine Gebote. So wird die Wiedergeburt losgetrennt von dem Glauben. Wo von ihr geredet wird, da wird sie entweder ihres Inhalts entleert, ihrer tiefgehenden sittlichen religiösen Bedeutung entkleidet, oder es wird ein Vorgang gemeint, der sich durchaus an das magisch wirkende Sakrament der Taufe knüpft, und nun nicht mehr in einer religiös-sittlichen Erneuerung, einer Umwandlung des geistigen Wesens des Menschen in seinem tiefsten Wurzelpunkte, im Willen, besteht, sondern in der geheimnisvollen Eingießung himmlischer Substanz als Keim und Same der Unvergänglichkeit, zukünftigen unsterblichen Lebens.

Das Erstere finden wir in dem ältesten Heidenchristentum. Zunächst läßt es sich nicht leugnen, daß überhaupt die Lehre von der Wiedergeburt in ihm auffällig zurücktritt. Auf Zeugnisse, wie sie das Neue Testament bietet, in denen das Vollgefühl des gegenwärtigen Heilsbesitzes sich nicht genug tun kann in Schilderungen der gewaltigen Änderung, die durch den Glauben mit dem Christen vor sich gegangen ist, stoßen wir verhältnismäßig selten. Aber das Auffällige dieser Erscheinung schwindet sofort, wenn wir uns klar machen, unter welchen Voraussetzungen allein das Christwerden als eine Wiedergeburt des Menschen betrachtet wird. Solch Urteil wird nur gefällt, wo eine zwiefache Voraussetzung vorhanden ist, einmal wo das Christwerden tatsächlich eine Neuordnung der gesamten inneren Beziehungen, in denen der Mensch steht, bedeutet, nicht nur das Bekanntwerden mit einer neuen Lehre oder die Verpflichtung auf ein neues Gesetz; und dann, wenn das, was den Christen zum Christen macht, nicht als sein eigener Entschluß allein und sein Werk und Verdienst betrachtet wird, sondern als eine den Menschen überwältigende Wir-

kung der freien Gnade Gottes. Wo diese Voraussetzungen nicht vorhanden sind, wo der Mensch es sich zutraut, aus eigener sittlicher Kraft den Weg des Heils gehen zu können, sofern er nur einmal auf diesen Weg in der rechten Weise gewiesen ist, sofern er sich nur einmal von der Wahrheit der neuen Lehre, an die der Heilsweg geknüpft ist, überzeugt hat und nicht mehr daran zweifeln kann, daß tatsächlich auf das Tun des neuen Gesetzes ewiges Leben als Lohn gesetzt ist, wie die Nichtbefolgung desselben das Gericht nach sich zieht, — da muß notwendig das Bewußtsein von dem, was das Christwerden für den Menschen bedeutet, verblassen. Da ist keine Umwälzung der Elemente des geistigen Lebens und eine Neuordnung derselben von Grund aus, da ist keine Wiedergeburt nötig, sondern nur eine Reinigung der bis dahin verdunkelten Erkenntnis, eine zuversichtlichere Übung der bis dahin nur mit halbem Herzen geübten sittlichen Kraft. Und so steht es in der Tat in dem von hellenischer Frömmigkeit und Popularphilosophie ausgegangenen ältesten Heidenchristentum, wie es uns in den Schriften der apostolischen Väter und der Apologeten entgegentritt. Es hat sich nicht auf der Höhe der neutestamentlichen Religion zu halten gewußt.

Ich glaube trotz neuerlichen Einspruches [1]) dagegen doch an diesem bis jetzt gewöhnlich gefällten Urteil festhalten zu müssen. Gerade hier zeigt es sich, daß in der Tat ein wesentlicher Unterschied zwischen der kanonischen und außerkanonischen Literatur des Urchristentums besteht, die es unmöglich macht, beide Gruppen in gleicher Weise für die Darstellung des Vulgärchristentums in der Übergangsperiode zum katholischen Christentum zu benutzen. Wenn Titius behauptet, daß die Paulinische Auffassung des Glaubens als des Heilsorgans in einer Freiheit reproduziert werde, die beweise, daß es sich um mehr als einen unverstandenen Rest Paulinischer Einwirkung handelt, so hat er eigentlich nur neutestamentliche Schriften mit Recht zum Beweis für diese Behauptung anführen können, die er selbst auch wieder einschränkt, wenn er sagt, man würde fehlgehen, wenn man alle solche Worte (z. B. Herm. M. IX. 10) in genuin Paulinischem Sinne interpretieren wollte. [2]) So ist es. So getreulich auch — namentlich im Kultus der Gemeinde — die Bekenntnisse urchristlicher Erfahrung nachgesprochen werden, so redlich man auch bemüht ist, die Pau-

[1]) Titius, Vulgäre Ansch. S. 143f. 135. 161. [2]) a. a. O. S. 144 cf. 128.

linischen und Johanneischen Gedanken festzuhalten, im großen und ganzen bleibt es dabei: ein klares Bewußtsein von der Tragweite dieser Gedanken haben diese Christen nicht mehr. Im Grunde geht ihnen doch die Bedeutung des Christentums darin auf, daß es neue Lehre und neues Gesetz ist, die beide vor der weltlichen Philosophie und den ins Herz geschriebenen Sittengeboten das voraus haben, daß sie sich auf Offenbarung gründen. Denn das ist ja der Wert der Offenbarung, daß sie die Wahrheit der christlichen Lehre und die allgemeine Verbindlichkeit des christlichen Gesetzes über allen Zweifel sicherstellt. Und der Glaube ist nun nichts anderes als die Überzeugung von der Wahrheit dessen, was Christus verkündet. Damit ist ihm freilich nicht nur die wahre Gotteserkenntnis gegeben, die bis dahin den Heiden mangelte, ein Gut, das er schon in der Gegenwart genießt, und das allein schon Leben in sich trägt. Er darf auch auf ewiges Leben als das zukünftige Gut hoffen, das Christus verheißt. Denn das ewige Leben ist ein jenseitiges Gut und besteht in der ἀφθαρσία, deren ἀρχηγός eben Christus ist (s. 2. Clem. XX, 5). Das aber wird nur dem zuteil, der durch das Tun des Gesetzes Christi es sich verdient, der die Taufe, in der uns die Anwartschaft auf jenes Leben versiegelt ist, unbefleckt erhält (ib. VIII, 4). Der große Gedanke des Neuen Testaments, daß das Christenleben als solches nur verständlich ist durch eine schöpferische Wirkung Gottes durch seinen Geist und in seinem ganzen Verlauf auf das Wirken des göttlichen Geistes als seine Grundlage und tragende Kraft zurückweise, fand wenig Verständnis. Das Heilswirken Gottes erschöpft sich in der Berufung.[3]) Sie führt den Menschen, der sich durch die Predigt des Wortes Gottes zur Buße treiben läßt, zur Taufe. Und in der Taufe empfängt der Mensch die Vergebung der Sünden, aber nur der vergangenen Sünden. Damit hat die Gnade Gottes sich sozusagen ausgegeben. Nun tritt Gott wieder als Richter auf. Nach der Taufe ist eine Buße — das ist durchgehende Anschauung des ältesten Heidenchristentums — nicht mehr möglich. Darum eben gilt's τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον zu bewahren. Die grundlegende Bedeutung der Paulinischen Lehre von der in Christi Tod erfolgten Versöhnung der Menschheit mit Gott wird verkannt. Schon Clemens Romanus, der sich Mühe gibt die Rechtfertigungslehre des Paulus festzuhalten, weiß damit

---

[3]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte, I [2] S. 142 Anm. 2.

nichts Rechtes mehr anzufangen. Wenn Jesus als Erlöser von Sünde und Tod gepriesen wird, so bleibt doch dieser Gedanke für das Heilsbewußtsein des Christen und die Gestaltung der Heilslehre von geringem Einfluß.[4]) Daß in Christo die Menschheit in ein neues Verhältnis zu Gott getreten ist, das von der sündenvergebenden Gnade und Liebe des Vaters bestimmt ist, dessen Kinder wir geworden sind, ein Verhältnis, in dem die Gläubigen sich immer aufs neue der gnädigen Gesinnung ihres Gottes getröstet und aus ihr Mut und Kraft zu neuem sittlichen Wandel schöpfen, mit einem Wort, daß allein, wo Vergebung der Sünden, da Leben und Seligkeit ist, davon weiß man hier nichts.[5]) Von Jesu geht wohl der Antrieb zu wahrer Sittlichkeit aus, insofern sein Tod uns antreibt zur Reue über unsere Sünden und zu wahrer Buße, er ist ferner die Bürgschaft dafür, daß dem, der die Gebote Gottes erfüllt, ewiges Leben, d. h. die Unsterblichkeit im Jenseits gewiß ist. Aber des Menschen Sache ist es, Buße zu tun und die Gerechtigkeit zu vollbringen, die die Bedingung für die Erlangung des Lebens ist.

Barnabas. Nicht bei allen prägt sich die moralistische Verflachung des Christentums gleich stark aus. So hat unter den apostolischen Vätern z. B. Barnabas[6]) mit eigentümlicher Kraft und einer gewissen Originalität Paulinische Anschauungen zu reproduzieren gewußt. Bei ihm findet sich ein starkes Bewußtsein des Neuen, das dem Christen mit dem Glauben gegeben ist. War doch der Abstand des Christentums von allen vergangenen Entwickelungsstufen der Religion für ihn so groß, daß er auch dem Judentum den Charakter einer Offenbarungsreligion im heilsgeschichtlichen Sinne absprach. Durch die Sündenvergebung, die die Christen in der Taufe empfangen, werden sie zu neuen Menschen: „Triefend von Sünden und Schmutz steigen wir ins Taufwasser hinab, und steigen herauf, fruchttragend im Herzen und Furcht und Hoffnung auf Jesum im Geiste hegend" (XI, 11 vgl. VI, 11; XI, 1; XV, 7; XVI, 8). Gott

[4]) Das gibt auch Titius zu S. 172. [5]) Dagegen Titius: „Wo Vergebung und Rechtfertigung ist, da ist prinzipiell auch Neugeburt und Gerechtigkeit" S. 191. [6]) Ich stimme in seiner Beurteilung mit Harnack (z. B. RE [3] I, 413) gegen Pfleiderer (Paulinismus [1] S. 390 ff.) überein. Neuestens (Urchristentum [2] II 561 ff.) beurteilt ihn auch Pfleiderer günstiger; vgl. noch Veil in Nt. Apokryphen (hrsg. von Hennecke 1904 S. 148): „Sein ganzes religiöses Denken hat den Paulinismus zur Voraussetzung."

selbst ist es, der sie neubildet (ἀναπλάσσει) und lebendig macht, der sie von Anfang neu schafft, indem er ihnen gewissermaßen eine reine Kinderseele gibt (VI, 11: ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν). Das Mittel, durch das Gott so Großes wirkt, ist sein Wort, das den Glauben hervorruft an die Verheißung, die Gottes Berufung uns vorhält. Glaube und Hoffnung auf das verheißene Leben sind daher eins (vgl. I, 6: ζωῆς ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, ebenso VI, 17 πίστις τῆς ἐπαγγελίας). In diesem Worte aber, das wir im Glauben annehmen, macht Gott selbst in uns Wohnung. Seine Gemeinschaft also ist es, in der wir die Neugeburt erleben. Er selbst, mit dem wir in mystischer Einheit verbunden sind, ist es, der uns dem Tode Geknechteten die Tür auftut zum unvergänglichen Tempel und uns in denselben hineinführt, indem er Buße schafft in uns. Auf ihn, der in uns wohnt und redet, müssen wir sehen, wenn wir selig werden wollen, nicht auf uns selbst (XVI, 8; VI, 17).

Freilich dürfen wir nun nicht im Pochen auf unsere Berufung und Rechtfertigung (IV, 13; 10) auf unsern Sünden einschlafen. Wir haben die Verpflichtung, das, wozu wir durch die Sündenvergebung und die damit verknüpfte Erneuerung in den Stand gesetzt sind, in ernster Arbeit nun auch zu tun, uns selbst zu heiligen, nachdem wir geheiligt sind (XV, 7). Es geziemt uns als Kindern Gottes den in den sündhaften Zeitläuften an uns herantretenden Versuchungen Widerstand zu leisten (IV, 9), und das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi, das ja ein Gesetz ohne das Joch des Zwanges ist, zu erfüllen (II, 6). Sonst würde wiederum der Fürst des Bösen über uns Gewalt gewinnen und uns aus dem Reich des Herrn ausstoßen (IV, 9. 13). Aber selbst bei Barnabas zeigt es sich, wie die Höhe Paulinischer Erkenntnis doch nicht mehr ganz erreicht wird, wenn er als Gegenstand des Glaubens nur das zukünftige Leben kennt, ihn also mit der Hoffnung gleichsetzt (I, 4. 6; IV, 8; VI, 3; VIII, 5; XI, 8; XII, 2 u. ö.) und nun durch christliche Tugenden wie Gottesfurcht und Geduld, Langmut und Enthaltsamkeit als des Glaubens Gehilfen und Mitstreiter zu ergänzen für nötig befindet (II, 2), während sie bei Paulus als geistgewirkte Früchte des Glaubens erscheinen.

Ignatius v. Antiochien. Ebenso tritt uns in den Ignatianischen Briefen ein Christentum von verhältnismäßig großer religiöser Kraft und Lebendigkeit entgegen. War es bei Barnabas die Paulinische Gesetzesfreiheit, so ist es hier Johanneische Mystik, die den Nährboden

der Frömmigkeit bildet.[7]) In Christo, der vollkommener Mensch ist (Smyrn. 4, 2) und Gott zugleich (ὁ θεὸς sehr häufig genannt), ist mitten im Tode wahrhaftes Leben erschienen (Eph. 7, 2). Als Menschen- und Gottessohn ist er der „neue Mensch" (Eph. 20, 1), der die Neuheit ewigen Lebens (καινότης ἀϊδίου ζωῆς Eph. 19, 3) uns bringt, auf Grund seines Blutes eine Neubelebung (ἀναζωπυρεῖν Eph. 1, 1) ermöglicht. So sind, die einst in alten Werken wandelten, zu einer neuen Hoffnung gekommen, als sie an ihn gläubig und seine Jünger wurden (Magnes. IX, 1). Ja noch mehr, sie haben nicht nur die Hoffnung auf das zukünftige unsterbliche Leben. Sie haben das Leben schon jetzt, indem Christus, ohne den es kein Leben gibt, Wohnung macht in den Herzen der Gläubigen und ihr wahres Leben wird (Eph. III, 2; XI, 1; Magnes. I, 2; IX, 1; Smyrn. IV, 1; Trall. IX, 2). So sind alle Christen Gottesträger und Christusträger (Eph. IX, 2) und haben die Kraft sich neuzuschaffen (ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς Trall. VIII, 1) im Glauben und in der Liebe, die zusammen das Ganze des christlichen Lebens ausmachen (Smyrn. VI, 1, 2; Magnes. 1, 2; Philad. IX, 2) und zwar so, daß der Glaube der Anfang ist und die Liebe, zu der der Glaube führt, das Ende (Eph. XIV, 1). Aber solch christliches Leben — auch hier beginnt der Zug zur gesetzlichen Auffassung desselben sich bemerkbar zu machen — ist nur denkbar als kirchliches Leben, d. h. in williger Unterordnung unter die Bischöfe und Presbyter und in unbedingtem Gehorsam gegen sie. Ohne den Bischof darf man weder taufen noch Liebe üben. Was jener gebilligt hat, ist auch Gott wohlgefällig. So gewinnt erst alles Tun die rechte Sicherheit und Festigkeit (Smyrn. VIII, 2; Magn. VII, 1). Denn wie die Gesamtkirche an Christus ihren Mittelpunkt hat, so die Einzelgemeinde an den Bischöfen, die an Stelle Gottes oder Christi, und den Presbytern, die an Stelle der Apostel die Leitung der Gemeinde ausüben (Trall. II, 1; Magn. VI, 1; Smyrn. VIII, 1).

Clemens Romanus. Sichtlich beherrscht von dem Bestreben, die Paulinische Lehre treu wiederzugeben, ist der 1. Clemensbrief. Und doch muß man sagen, daß es ihm nicht gelungen ist.[8]) Meist bringt

---

[7]) G. Krüger, Neutestamentliche Apokryphen, herausg. von Hennecke 1904 S. 114 urteilt, daß seine religiös-theologische Gesamtanschauung deutlich aus der Paulinischen herausgewachsen sei. [8]) So neuerdings auch Ihmels RE [3] XVI, 492.

es der Verfasser doch nur zu einer Wiederholung der Paulinischen Formeln, ohne ein wirkliches Verständnis des tiefen Sinnes und des geschlossenen Zusammenhanges der Paulinischen Lehre zu erreichen. Das gilt namentlich von der Lehre von der Versöhnung durch Christi Tod und der Glaubensgerechtigkeit, obgleich er sich mehrfach warm zu ihr bekennt (XII, 7; XXI, 6; XXXII, 4; XLIX, 6).[9]) Schließlich hat doch Christi Tod für ihn nur die Bedeutung, daß er ein Vorbild ist seiner Demut und Geduld, das uns zur Buße treiben (VII, 4; XVI, 17) und uns anreizen soll, im Gehorsam gegen Gottes Willen in einträchtiger Liebesgesinnung seine Gebote zu erfüllen, damit wir die Vergebung der Sünden empfangen und zur Zahl der Seligwerdenden gehören.[10]) So schön und ergreifend auch in dem herrlichen Gemeindegebet (cp. LIX) Zeugnis abgelegt wird von der tiefgefühlten Befriedigung, die das Herz der ehemaligen Heidenchristen erfüllte darüber, daß ihnen das Licht des Evangeliums aufgeleuchtet ist und ihnen die Erkenntnis des wahren Gottes und die „sittliche Erziehung zu einem heiligen Gottesvolk" gebracht hat[11]) — bezeichnend ist es doch, daß von jener großen Wandlung, die nach dem Zeugnis der Apostel mit dem Glauben gegeben, durch die das Leben des Christen auf eine prinzipiell neue Grundlage gestellt ist, nichts berichtet wird. Wenn Christi Leben und Tod nur eine eindringlichere Einschärfung derselben Mahnungen zu einem Wandel in der Furcht und nach den Geboten Gottes ist, wie sie bereits im Alten Testament ergangen und von den Frommen des alten Bundes in einer für uns vorbildlichen Weise befolgt sind, so versetzt uns der Glaube an Christum, dessen die Frommen des alten Bundes also nicht bedurften, um vor Gott gerecht befunden zu werden, ja auch nicht in ein

[9]) Das soll keine Verketzerung des 1. Clem. sein (cf. Pfleiderer, Urchristentum [2] II, 585 A.). Es ist richtig, daß der Paulinismus, wo die Voraussetzungen desselben andere werden, als sie bei Paulus waren, naturgemäß eine andere Gestalt annehmen mußte. Aber das ist doch eben die Frage, ob der Deuteropaulinismus als die Form, die der Urpaulinismus in der Anpassung an die Lebensbedingungen der heidenchristlichen Kirche annahm, nun wirklich den Charakter kerngesunder evangelischer Frömmigkeit und Sittlichkeit trägt (S. 579. 585). Oder es ist der Paulinismus des Paulus nicht mehr der Maßstab, an dem wir evangelisches Christentum messen, und es war unnötig, daß Luther in der Reformation wieder an ihn anknüpfte. [10]) μακάριοι ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι᾽ ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας! L, 5: vgl. LVIII, 2 XXI, 8 XXX, 3 VIII, 1 cp. XIII. [11]) vgl. Pfleiderer a. a. O. S. 582.

prinzipiell anderes Verhältnis zu Gott und der Welt, als es ohne ihn sein würde. Er stärkt in uns das Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheißungen und spornt dadurch an, alle Kräfte anzuspannen sich das verheißene Gut (das unsterbliche Leben) nicht entgehen zu lassen. Und dies kann eben dem nicht entgehen, der reinen Sinnes einen frommen Wandel führt.[12]) Das ist denn auch der Hauptzweck dieses Mahnschreibens wie überhaupt der Schriften der apostolischen Väter, immer wieder und wieder aufzurufen und anzuspornen zur Buße und zur Erfüllung der göttlichen Gebote, deren Notwendigkeit und heilsame Folgen mit den eindringlichsten Worten den Lesern vorgehalten werden, ohne daß in gleich überzeugender Weise der Quelle gedacht wird, aus der allein wahrhafte Buße und neues Leben für den Christen entspringt.

Hermas. Insbesondere trifft das zu auf den Hirten des Hermas, in dem das Christentum durchaus unter gesetzlichem Gesichtspunkt steht. Freilich stellt Hermas den Satz auf: Bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er tot. Wenn er das Siegel empfängt, legt er die Erstorbenheit ab und empfängt das Leben. Tot steigt man ins Wasser der Taufe hinab und lebendig kommt man herauf (Sim. IX, 16). Aber wie der Zusammenhang zeigt, liegt hier eine ganz andere Gedankenverbindung vor, als wir sie bei Paulus (Röm. 6) und noch bei Barnabas (XI, 11) fanden. Nicht die Kraft neuen religiös-sittlichen Lebens ist gemeint, die der Gläubige in sich pulsieren fühlt, der das Bekenntnis zu Jesu ablegt und in seine Gemeinschaft aufgenommen wird, sondern durch die Taufe wird jene geheimnisvolle hyperphysische Kraft mitgeteilt, die auch die im Hades Befindlichen zum Leben zu erwecken vermag. Denn eben jene verstorbenen alttestamentlichen Gerechten sind's, die „durch Wasser hinaufsteigen" müssen, um zum Leben zu kommen[13]) — ein kräftiger Ansatz zu der magischen Auffassung des Taufmysteriums, der wir später mehr und mehr begegnen. Nicht der Glaube ist es, der als solcher auch religiös-sittliche Neugeburt in sich schließt und das Leben verbürgt, das Leben ist geknüpft an die Befolgung der göttlichen Gebote (Sim. VIII, 11. 3; VI, 1. 1 u. ö.). Die Taufe bringt nur die Vergebung der vergangenen Sünden, und diese hat nur Geltung, wenn wirklich Besserung, sündloses Leben nach der Buße oder Taufe eintritt (Mand.

---

[12]) cf. XXI, 8 ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ. [13]) Vgl. auch Titius a. a. O. S. 225.

IV, 3. 2). Weil aber „die erste durch die Taufe den einzelnen zugedachte Heilsspende sich als unzureichend erwiesen hat, weil viele ihr Taufsiegel zerbrochen haben und ein neues Siegel erhalten müssen",[14]) ist eine neue Aktion Gottes nötig. Und das ist die Bußpredigt des Engels. Daß Gott nach der ersten mit der Taufe verbundenen Buße um der Schwachheit der Menschen und der Verschlagenheit des Teufels willen ausnahmsweise noch eine zweite Buße zulassen will, das ist die große frohe Botschaft, die Hermas zu verkündigen hat, um die sich alles bei ihm dreht, die Botschaft, die seinen Geist erneuert, sein Leben neu macht (Vis. III, 8. 9; XII, 2. 3; Sim. VIII, 6. 3; IX, 14. 3). Wie ist doch hier das Wort von der Erneuerung, wenn man es gegen das Paulinische hält, zu einer Phrase geworden! Die durch die Predigt des Engels, der die Möglichkeit einer zweiten Buße verkündet, bewirkte Aufrichtung aller derer, die in Trauer und Kümmernis versunken sind, weil sie glauben, daß der nach der Taufe wieder in Sünden verfallende Christ sich nicht mehr der Gnade Gottes getrösten dürfe (Sim. IX, 14. 3) — das ist die Erneuerung, von der Hermas spricht. Aber nun muß der Christ durch das Tun der Gebote sich die Gnade Gottes verdienen. Die von ganzem Herzen Buße tun, werden ganz und gar neu werden (Vis. III, 13. 4), und in die Bücher des Lebens eingeschrieben werden. Ja, wer mehr tut, als das Gebot Gottes verlangt, wird sich bei Gott besondere Ehre erwerben! (Sim. V, 3).

Das ganze Christenleben ist also auf Leistung und Lohn gestellt, der Glaube stammt zwar nach einer Äußerung des Hirten (Vis. I, 3. 2) von oben her, vom Herrn und hat große Kraft, während die διψυχία eine irdische Geistesverfassung ist, die vom Teufel herrührt und ohne Kraft ist. Aber schwerlich wird man den Glauben bei Hermas als die Wurzel sittlicher Betätigung ansehen können.[15]) Er erscheint vielmehr, wie der Gegensatz, in den er hier hineingestellt ist, beweist, selber als sittliche Leistung des Menschen, er ist unter den guten Werken, die man tun muß, um selig zu werden, das erste (Mand. VIII, 9; vgl. Vis. VIII, 3; Sim. IX, 15. 2; Mand. VIII, 9; XII, 3. 1). Die Kraft aber zu diesem Tun liegt in der schöpfungsgemäßen Ausstattung des Menschen, in dem Gott den Geist, der die ganze Schöpfung geschaffen hat, hat wohnen lassen, und dem nun der

[14]) Titius a. a. O. 162. [15]) So Seeberg, Dogmengeschichte I, 24.

Mensch in Ehrbarkeit und Zucht dienen muß, ohne ihn zu beflecken (Sim. V, 6; vgl. Mand. V, 1).[16])

2. **Clemensbrief.** Diese gesetzliche Auffassung des Christentums, die ein Bewußtsein von den neuen Gütern, die der christliche Glaube zu bieten hat und durch die der Christ ein anderer Mensch wird, gar nicht so recht aufkommen lassen kann, liegt am stärksten ausgeprägt vor in jener altkirchlichen Predigt, die den Namen des 2. Clemensbriefes trägt. Aber weil diese Predigt aus der Gemeinde stammend und unmittelbar auf ihre Bedürfnisse berechnet, ohne auf Theologie und philosophische Bearbeitung der Begriffe irgendwie Anspruch zu erheben, treu wiedergibt, was der einfache Christ der damaligen Zeit glaubte und hoffte und wodurch er sich in seinem Handeln leiten ließ, darum erschien sie besonders geeignet, die Hauptzüge zu der im Anfang gegebenen allgemeinen Schilderung der Anschauungen zu liefern, in denen sich der Glaube des Durchschnittschristen im 2. Jahrhundert bewegte. Bestätigt wird diese Schilderung aber auch durch die Schriften der Apologeten.

Justin v. Sichem. Unter den Apologeten, d. h. den wissenschaftlich gebildeten Vertretern des gemeinchristlichen Glaubens im 2. Jahrhundert, spricht Justin wiederholt von der Wiedergeburt, die die Christen erleben (Apol. I, 61. 94; 66. 98; Dial. 138). Aber das, was er sich bei diesem Worte denkt, hat mit dem eigentlichen Sinn desselben, wie er schon in dem Bilde der Geburt angedeutet liegt, nichts zu tun. Ihr Begriff erschöpft sich auch für ihn in dem Gedanken, daß Gott zur Buße ruft.[17]) Die Wiedergeburt ist eine Tat des freien Willens. Der Mensch, der sich durch Christum hat belehren lassen und dadurch neu gemacht worden ist, weiht sich selbst in der Taufe Gott und wird damit in ihr wiedergeboren. Denn eben dadurch unterscheidet sich die Wiedergeburt von der ersten leiblichen Geburt, daß wir uns mit freier Wahl und vollem Bewußtsein für sie entscheiden, sie also unser eignes Werk ist, während wir in jener ersten Geburt ohne unser Wissen und zwangsweise geboren wurden. Der wird wiedergeboren, der Buße tut und den Entschluß faßt, ein neues Leben zu führen. Die Wiedergeburt fällt für Justin also mit der Buße zusammen. Wenn er auch die Taufe ein Bad der Wiedergeburt

---

[16]) So mit Nitzsch, Dogmengeschichte S. 190 und Schmid-Hauck S. 11, gegen Seeberg a. a. O. S. 25 und Harnack patr. apost. S. 157 A. [17]) Vgl. oben S. 64.

nennt, weil der Christ in ihr Vergebung der Sünden empfängt und damit die Möglichkeit, nun durch das Tun der Gerechtigkeit das ewige Heil zu erlangen, so vollzieht doch in Wahrheit der Mensch selbst an sich die Abwaschung seiner Sünden durch seine Abkehr von ihnen und seine Zukehr zu Gott. Ja, man kann im Zweifel sein, ob nicht Justin mit dem Ausdruck des heilsamen Bades (λουτρὸν σωτήριον) bisweilen direkt jene von dem Menschen in der μετάνοια an sich vorgenommene Reinigung der Seele bezeichnen wolle.[18]) Sie ist es jedenfalls, worauf alles ankommt, und die Lehre Jesu darum Evangelium, weil sie den Menschen dazu antreibt. Durch sie ruft Gott selbst zur Buße. Der Mensch gewordene Logos offenbart in ihr die ganze Wahrheit, von der bis dahin nur bruchstückartige und zerstreute Erkenntnis vorhanden war. Alle nun, die durch Christi Belehrung die richtige Erkenntnis Gottes und ihrer selbst gewonnen haben und so erleuchtet sind, sind auch wiedergeboren, sind Kinder der Freiheit und des Wissens (προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης) geworden. Ihr unvollkommenes Wissen ist durch die Enthüllung der ganzen Wahrheit im Logos zum vollkommenen geworden, die Freiheit, die Gottes Gnade ihnen anerschuf, vermögen sie nun in der rechten Weise zu gebrauchen. Nun sind sie imstande durch das rechte tugendhafte Verhalten sich den ewigen Lohn zu erwerben, den Gott darauf gesetzt hat. Dieser Lohn, die Verheißung des ewigen Lebens (ἀφθαρσία) wird natürlich der stärkste Antrieb sein zur Erfüllung der sittlichen Vorschriften Christi für jeden, der des gewiß geworden ist, daß er sie erfüllen kann. Und diese Gewißheit gibt der Glaube. Denn das ist der Glaube, daß ich weiß, daß Gott der Schöpfer und Geber der geistigen und sittlichen Kräfte zur Gerechtigkeit ist und nur das fordert und verlangt, was

---

[18]) Vgl. Engelhardt, Christentum Justin des Märtyrers, S. 270, 320f. Harnack, Dogmengeschichte, 3. A. I, 505. Pfleiderer, Urchristentum [2] II, 643 ff. dagegen sieht Justin in vollem Einklang mit der Paulinisch-Johanneischen Lehre von der göttlichen Erzeugung des Glaubens und der Liebe. Aber es ist doch keineswegs so klar, daß bei der Taufe Apol. I, 61 eine mit der sakramentalen Handlung in derselben Weise verbundene innere Geisteswirkung auf den Täufling vorausgesetzt wird wie in Röm. 6 und Joh. 3, 3ff. Wenn bei Justin neben seine so ausgeprägte Anschauung von der Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen eine mystische Vorstellung von den sakramentalen Handlungen der Kirche tritt, die beherrscht ist von den animistischen Vorstellungen der heidnischen Mysterien (Pfleiderer a. a. O. 645), so ist das doch eine ganz andere Mystik als die des Paulus und Johannes!

der Mensch kraft seiner Vernunft als gut anerkennen muß und zu dessen Ausführung er in seinem freien Willen die Kraft besitzt.[19])

Wenn also seine Vernunft den Menschen befähigt, den einen wahren Gott zu erkennen und zu wissen, was gut und böse ist, wenn seine Freiheit ihn in den Stand setzt, sich in freier Wahl für oder wider das von der Vernunft Erkannte zu entscheiden und das Gute ebenso wie das Böse zu tun, so sind damit ja die Bedingungen für ein frommes und tugendhaftes Leben durchaus gegeben. Es bedarf keiner Umwandlung und Änderung des Menschen in den Wurzeln seines geistigen Seins, keiner Wiedergeburt oder Neuschöpfung, sondern nur einer göttlichen Hilfe, die den unter die Macht der Dämonen geratenen Menschen in den Stand setzt, seiner Vernunft und Freiheit zum Guten zu folgen.[20]) Es bedarf nur einer Erleuchtung und Ergänzung der durch die Sünde verdunkelten und mangelhaft gewordenen Erkenntnis, und es bedarf eines hinreichenden Anstoßes, das Leben dieser Erkenntnis gemäß einzurichten, nichts weiter. Das beides leistet die Lehre Christi als Offenbarung der vollen Wahrheit. Darum ist das Christentum die vollendete Religion, durch die der Mensch zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückgeführt wird. Dieser Begriff ist es (ἐπαναγωγή), der bei Justin ungefähr die Stelle ausfüllt, die in dem Christentum des Neuen Testaments die Wiedergeburt einnimmt.

Kapitel II.

Umbildung der Wiedergeburtsidee in magisch-mysteriösem Sinne.

Die Vorstellungen von dem Wesen des Menschen und der Bedeutung der christlichen Religion, die wir bei den apostolischen Vätern und Apologeten fanden, beherrschen durchweg die auf dem Boden griechischer Weltanschauung erwachsene christliche Frömmigkeit und Theologie. Es ist daher klar, daß im Zusammenhang damit aus der Wiedergeburt etwas anderes werden mußte, als uns in dem Bekenntnis urchristlicher Erfahrung im Neuen Testament entgegengetreten war. Mit der Entleerung und Verflachung des Glaubensbegriffs war die abgeschwächte Vorstellung derselben bei den apostolischen Vätern

[19]) Vgl. Engelhardt a. a. O. S. 195. [20]) Vgl. Harnack a. a. O. I, 468.

und bei Justin von selbst gegeben. Aber zugleich wurde die Wiedergeburt immer mehr und allmählich fast ausschließlich in den andern Zusammenhang hineingestellt, in dem sie auch schon auf dem Boden des Neuen Testamentes teilweise erschien, in den Zusammenhang mit der Taufe, und damit vollzog sich jene oben schon angedeutete folgenschwere Wandelung in ihrer Auffassung nach einer zweiten Seite hin. So lange sie — wie im Neuen Testament — als ein Vorgang aufgefaßt wird, der in der engsten Verbindung mit dem alle Kräfte des Innenlebens des Menschen in Bewegung setzenden, das Ganze des christlichen Lebens umfassenden Prozeß des Glaubens steht, wird sie in der Sphäre des geistig-sittlichen Lebens festgehalten und trotz ihrer Anknüpfung an die äußere Handlung der Taufe doch psychologisch und ethisch vermittelt gedacht. Wo aber der Glaube seines Vollgehalts entleert zu einer bloßen Tat des Intellekts wird und so in ein offenbares Mißverhältnis tritt zu der Fülle der Beziehungen, die in dem Begriff der Wiedergeburt liegen, da muß sich diese enge Verbindung mit dem Glauben lösen, und damit entschwindet die Möglichkeit, die Wiedergeburt als einen Vorgang im Personleben des Menschen, als ein religiös-sittliches Erlebnis in engerem Sinne zu fassen. Aber nun bot gewissermaßen zum Ersatz hierfür der Zusammenhang mit der Taufe die Gelegenheit, ihre zentrale Bedeutung für das christliche Leben in seinem Anfang und Fortgang in scheinbar viel tieferer und unmittelbarerer Weise zur Geltung zu bringen, sofern sie — als eine mit dem Mysterium der Taufe in geheimnisvoller Weise *ohne Zutun des Menschen* verbundene göttliche Wirkung auf den geistleiblichen Bestand des Menschen — diesem unmittelbar die Erlangung des ersehnten Heilsgutes verbürgte. So wurde die Wiedergeburt in den Kreis jener magischen Vorstellungen hinabgezogen, die der antiken Frömmigkeit längst aus der Mysterienreligion geläufig schon früh die sakramentalen Handlungen auch der christlichen Religion zu umspielen begonnen hatten. [1])

Doch werfen wir einen kurzen Blick auf das, was der antike Fromme von den Mysterien hoffte, und wie in ihnen seinem Verlangen Befriedigung wurde.

---

[1]) Den Versuch *Pfleiderers*, schon die Paulinischen (und Johanneischen) Vorstellungen von Taufe und Herrenmahl auf Einflüsse des Mysterienwesens zurückzuführen, hat *Anrich* mit Recht abgewiesen. Aber auch die neueren Versuche (Gunkel, Heitmüller) sind nicht besser begründet.

Die Mysterienreligion im ausgehenden Altertum.

Welche außerordentliche Bedeutung den Mysterien für die griechisch-römische Welt der Kaiserzeit zukam, das ist uns erst in der neuesten Zeit recht deutlich geworden.[2]) In der Tat ist es nicht zu viel gesagt, daß das gesamte heidnisch-religiöse Leben jener Zeit, soweit es überhaupt diesen Namen verdient, von ihnen beherrscht wurde. Das hängt mit jener tiefgehenden Wandlung zusammen, die allmählich sich in der antiken Geisteswelt vollzogen hatte.

Man war an den Göttern der alten Religion irre geworden. Die tieferen Geister fühlten sich abgestoßen von jenen Gestalten, deren menschliche Blöße auch die Schönheit dichterischer und künstlerischer Gestaltung dem Auge mehr aufdeckte als verhüllte. Und doch waren es nur wenige, die sich entschließen konnten, ihr Leben ganz losgelöst von einer übersinnlichen Welt zu führen und die irdische Lust in höherem oder niedrigerem Sinnengenuß zu seinem Inhalt und einzigen Maßstab zu machen. Denn die naive Freude einer früheren Zeit an der Ausgestaltung des menschlichen Lebens auf rein natürlich-sinnlicher Grundlage war geschwunden. Mehr und mehr war auch hier dem menschlichen Geiste die Unzulänglichkeit und innere Leere eines Lebens zum Bewußtsein gekommen, das allein auf die unbefriedigenden Güter des Diesseits angewiesen und den unzähligen Leiden und Kümmernissen desselben ausgeliefert mit dem leiblichen Tode in Nichts zusammensinken sollte. Die Gedanken, die einst in den orphischen Kreisen gepflegt wurden, und -- dem ursprünglichen Griechentum so fremd wie nur möglich, doch Denker wie Pythagoras und Plato gefangen genommen hatten, sie waren jetzt, da ein müder Zug der Abkehr von der sinnenfälligen Wirklichkeit und der Resig-

---

[2]) Vgl. die Arbeiten von Réville, la réligion à Rome sous les Sévères, Paris 1886; Hatch, Griechentum und Christentum, dtsch. v. Preuschen, Freiburg 1892; Anrich, Das antike Mysterienwesen und sein Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894; Wobbermin, Rel.-geschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Christentums durch das antike Mysterienwesen, 1896; vor allem Cumont, Textes et monuments figurés rélatifs aux Mystères de Mithre. 2 Bde. gr. Qu., ein Auszug aus diesem Werk deutsch, 1903; Grill, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich, Tübingen 1903; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903; H. Hepding, Attis, seine Mythen und seine Kultur, Gießen 1903; meinen Artikel über Mithraskult und das Christentum, Reformation 1904 S. 83ff., dessen Inhalt hier zum Teil aufgenommen ist.

nation durch die Welt ging, fast ein Gemeingut aller ernsteren Menschen geworden.

Man empfand den Leib als den Kerker, ja als das Grab der Seele, man fühlte sich durch eine bittere und unerbittliche Notwendigkeit an die Erde gefesselt. Man trug schwer an der niederziehenden und befleckenden Macht der Sinnlichkeit. Sich mit dieser Tatsache als mit etwas Unabänderlichem abzufinden, sich gleich der Stoa mit der Einsicht in die Grundzusammensetzung der Welt und die aus ihr sich ergebende notwendige Gestaltung des Weltlaufs in Gegenwart und Zukunft zu begnügen, ohne den Versuch zu machen, wenigstens für die eigene Person ihn zu beeinflussen, das wollte doch nicht allen auch unter den philosophisch veranlagten Gebildeten gelingen. Auch in dem mit den Elementen der platonischen, pythagoreischen, stoischen Philosophie entworfenen Weltbilde finden die Götter wieder ihre Stelle. Man schaute sehnsüchtig nach Helfern und Hilfen aus, die Seele von der Befleckung durch den Leib zu reinigen, sie seiner Knechtschaft und damit der Knechtung unter die Dämonen, an die die verunreinigte Seele rettungslos ausgeliefert erschien, zu entreißen. Man suchte immer eifriger nach Mitteln und Wegen dem im Kerker des Fleisches eingeschlossenen himmlischen Element die Rückkehr in seine Heimat, damit dem Leben eine auch über den Tod hinausreichende Dauer, der Seele die Unsterblichkeit in einem glücklicheren Jenseits zu sichern. Wie aber sollte der endliche schwache Mensch imstande sein, siegreich den Kampf gegen die finsteren Mächte aufzunehmen, die der Seele nicht nur hier auf Erden Verderben brachten, sondern ihr auch im Jenseits noch auf ihrem Wege zum ewigen Ziel gefährlich wurden! Nichts anders konnte sie retten und zum ersehnten Ziele führen, als der Bund, als die unauflösliche Gemeinschaft mit den Himmelsmächten, die selbst siegreich den Kampf gegen die finsteren Mächte des Todes ausgefochten und todüberwindende Lebenskraft darzureichen hatten. Das aber war's, was die Mysterien verhießen.

Die Mysterien kamen der Ohnmacht des an sich selber verzweifelnden antiken Menschen zu Hilfe. An sich schon für das antike religiöse Gemüt durch das Geheimnisvolle und Altertümliche ihres Kultus anziehend und vertrauenerweckend, boten sie sich dazu an durch wirksame Sühnemittel die Seele von ihrer Befleckung zu reinigen und durch die mystische Gemeinschaft mit der todüberwindenden Gottheit, die ihre Weihen vermittelten, den Geweihten himmlische Kräfte zuzu-

führen, sodaß ihnen zu einem glückseligen Leben auf Erden verholfen und zugleich ewiges Heil in unvergänglichem Dasein verbürgt ward. „Glückselig wirst du leben und ruhmvoll unter meinem Schutze," so verspricht z. B. die Isis bei Apulejus ihrem Diener im Traum: „Und wenn du die Lebenszeit, die dir zugemessen ist, durchlaufen hast und zur Unterwelt eingehst, so wirst du auch dort mich treffen als Beherrscherin des stygischen Reiches, leuchtend mitten im acherontischen Dunkel, und wirst die elysischen Gefilde bewohnend mich fortdauernd dir gnädig finden und mich anbeten . . . Du wirst erfahren, daß es allein in meiner Macht steht, dein Leben über seine vom Geschick ihm gesetzte Grenze zu verlängern."

So kam es, daß die Mysterien tiefgreifenden Einfluß auf das gesamte religiöse Leben der Kaiserzeit gewannen. Jedes der Hauptvölker hatte seinen mystischen Kult, der dem geschilderten Zuge der Zeit entgegenkam, die Griechen die dionysisch-orphischen Mysterien, die Ägypter den Isisdienst, die Völker Kleinasiens den der „großen Mutter" und des Attis, die „Chaldäer" (Perser) den Mithrasdienst. Das Eindringen dieser Kulte in die hellenistische Welt der Kaiserzeit, ihre teils rein äußerliche, teils innerlich vermittelte Verbindung mit der althergebrachten Götterverehrung, mit den philosophischen Ideen der damaligen Zeit, und unter einander hat jene eigentümliche Erscheinung des antiken Geisteslebens hervorgerufen, mit der das Christentum im zweiten Jahrhunderte seines Bestehens sich auseinanderzusetzen hatte: den Synkretismus.

Der Mithraskult und sein Sakrament der Wiedergeburt.

Unter allen diesen Mysteriendiensten kommt die größte Bedeutung dem Mithraskult zu.

Der Mithrasdienst oder besser die Mithrasreligion — denn wir haben in ihm eine vollständige Religion vor uns mit ausgebildeter Glaubens- und Sittenlehre, mit genau geregeltem Kultus, mit Priesterschaft und gemeindlicher Organisation, — die Mithrasreligion ist selbst schon ein synkretistisches Gebilde, ein Erzeugnis der Mischung verschiedener orientalischer Religionen. Die Grundlage bildete der persische Mazdaismus, verbunden mit babylonischer (chaldäischer) Astrolatrie, hierzu gesellten sich Elemente der kleinasiatischen Kulte (der großen Mutter und des Attis) und endlich hellenistische Ideen. Doch war sie, als sie von Kleinasien aus in die lateinische Welt ein-

brach, ein in seinen Grundzügen fertiges System. Im Mittelpunkt steht, wie schon der Name andeutet, der Gott Mithras. Aber er ist keineswegs der einzige, ja „theologisch“ betrachtet nicht einmal der höchste Gott. Diese Religion war weit und elastisch genug, jeden anderen Götterglauben in sich aufzunehmen: die Gottheiten des iranischen Kampfglaubens, die Sterngötter der Chaldäer, die olympischen Gottheiten der Griechen, die alle mit einander in Beziehung gesetzt, zum Teil identifiziert wurden und an deren Spitze als der höchste, der unaussprechliche, bestimmungslose, unendliche Gott Aion oder Kronos trat, die Personifikation der unendlichen Zeit, die wieder geeignet war mit der stoischen Heimarmene, dem unwandelbaren Schicksal, in Verbindung gebracht zu werden. Aber Mithras war der Hauptgegenstand der Verehrung, der himmlische Heros und hilfreiche Mittler zwischen Himmel und Erde, der obersten Gottheit und den Menschen. Ursprünglich in der persischen Religion der Gott des zwischen Himmel und Erde im Luftreich sich ausbreitenden Lichts, und schon dort Mittler zwischen Ahuramazda und der Menschenwelt, wurde er mit dem chaldäischen Sonnengott Schamasch, der in der babylonischen Religion eine ähnliche Stellung einnahm, identifiziert und ward so der Mittler κατ᾽ ἐξοχήν, der seinen Verehrern im Kampf wider das Böse zur Seite steht, sie gegen die Anfeindungen Ahrimans und seiner Sendlinge schützt und den treuen Kämpfern ein seliges Leben im Jenseits verbürgt. Er hat ja selbst den Kampf wider die dem Licht, dem Guten feindlichen Mächte siegreich bestanden. Wohl in jedem Mithrasheiligtum war eine bildliche Darstellung dieses Kampfes vorhanden, wie ihn Mythus und Legende ausgemalt hatten: Der Gott, eine Jünglingsgestalt mit wallendem Haar, auf dem Haupt die phrygische Mütze, bekleidet mit weiten Beinkleidern und fliegendem Obergewand, hat einen gewaltigen Stier, den er nach rasendem Lauf mit Hilfe seines flinken Hundes gestellt hat, zu Boden geworfen. Von hinten packt er ihn, mit dem linken Knie auf dem Rücken ihn niederhaltend, mit der linken Hand bei den Nüstern, mit der rechten versenkt er tief sein Schwert hinter das Schulterblatt des mächtigen Tieres, sodaß ein Blutstrom weit hinausschießt. Das ist Mithras' Kampf mit dem Urstier, den er auf das Geheiß des Sonnengottes tötete, nachdem er — einst wunderbar aus einem Felsen geboren und nach der Geburt von Hirten begrüßt — sich mit ihm gemessen, dann aber versöhnt und einen ewigen Freundschaftsbund geschlossen hatte.

Aus dem Leib des getöteten Tieres erwuchsen nach einem weiteren Mythus alle heilsamen Kräuter und die nützlichen Tiere auf Erden. So läßt der Gott aus dem Tod neues Leben sprießen und wird der Herr der Wiedergeburt.

Sieben Grade von Weihen waren es, die der Mithrasgläubige zu durchlaufen hatte, wenn er des unsterblichen seligen Lebens im Jenseits gewiß sein wollte. Auf jeder dieser Stufen erhielt er einen neuen Namen und erschien in den heiligen Handlungen in einer diesem entsprechenden Maske als Rabe, Greif (?), Soldat, Löwe, Perser, Sonnenläufer (Adler?), Vater. Heilige Waschungen, Bezeichnung der Stirn mit einem heiligen Zeichen als Symbol der Angehörigkeit an Mithras,[3] Bestreichen der Zunge und Hände mit Honig vermittelten die Aufnahme in die einzelnen Grade der Weihe. Erst vom Grad des Löwen an waren die Geweihten berechtigt, an den heiligen Mahlen teilzunehmen, in denen durch den Genuß der heiligen Speise (Brot und Wein) die Gemeinschaft mit dem lebenspendenden Gott hergestellt und Kräfte der Unsterblichkeit mitgeteilt wurden. Ob auch die Taurobolien,[4] ein ursprünglich im Attisdienst heimischer Ritus in den Mithrasmysterien gefeiert wurden, ist nicht sicher, aber nicht unwahrscheinlich. In ihnen nahm der zu Weihende in einer Grube Platz, die von einem durchlöcherten Brett bedeckt war. Auf diesem Brett wurde das Opfertier geschlachtet, so daß das Blut auf den darunter Sitzenden herabträufelte. Alle Weihen aber hatten in geringerem oder höherem Grade den Zweck der Wiedergeburt, der Unsterblichmachung des Mysten nach der Not des Leibeslebens.

Ganz deutlich tritt dies hervor bei einer Liturgie des Mithrasdienstes, die — die einzige vollständige Liturgie eines antiken Kultusaktes — in den magischen Texten des Pariser Zauberbuches enthalten und von Dieterich herausgegeben ist. In ihr haben wir ein Sakrament der Wiedergeburt vor uns, in dem das tiefreligiöse Bild von Tod und Wiedergeburt (vgl. das Schlußgebet[5]) eine so klare

---

[3]) Daher der Name sacramentum (Fahneneid) für den Weiheakt, weil der Gläubige dadurch in die Heerschar Mithras' aufgenommen wurde. [4]) Vgl. dazu namentlich Hepding a. a. O. S. 196ff. [5]) Es lautet: „Herr sei gegrüßt, Herrscher des Wassers; sei gegrüßt, Begründer der Erde; sei gegrüßt, Gewalthaber des Geistes. Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftest hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament."

und reine Verwendung gefunden hat wie sonst nirgends in einem liturgischen Texte des Altertums, sodaß der Herausgeber des Textes nicht ansteht zu urteilen, daß „das massive irdische Bild zur reinen Höhe religiöser Anschauung in geradezu klassischer Formulierung erhoben sei". In der Tat erhofft der Gläubige hier seine Wiedergeburt, die ihm seine Unsterblichmachung nach der Not seines Leibeslebens gewährleistet, durch die in heiligem Geiste sich vollziehende Vereinigung mit dem höchsten Gotte Mithras. Aber in welch sinnlicher Form ist doch auch diese „Durchwehung durch den heiligen Geist" gedacht, wie die agendarischen Vorschriften beweisen, welche Rolle spielen doch auch hier die teils kindlichen, teils sinnlosen Spekulationen heidnischer Naturvergötterung und mit welchem ausgedehnten Apparat von mystischen Formeln, Beschwörungszaubern, abergläubischen Zeremonien arbeitet auch diese heilige Handlung, in der uns wohl die höchste Höhe religiöser Anschauung vorliegt, zu der der Mithraskult sich zu erheben vermochte. Natürlich hat all dies einen wo möglich noch größeren Raum eingenommen in den Weihen, die allein den Mysten niederen Grades zugänglich waren und doch noch mehr auf die Schaulust und Wundersucht des niederen Volkes berechnet gewesen sein werden. Wir müssen nämlich wissen, daß die ganze heilige Handlung, deren Verlauf in unserer Liturgie bis ins Einzelste festgestellt wird, in dramatischer Anschaulichkeit und Lebendigkeit mit dem Mysten und vor ihm aufgeführt wurde. Alle die Gestalten, die in der Liturgie auftraten, sah er bei der heiligen Feier in der Mithrasgrotte mit eigenen Augen. Darstellungen der Elemente, der Planeten, der Fixsterne, der Winde umgaben ihn, er sah den Aion, ein Steinbild mit Löwenkopf und Menschenleib, umwunden von Schlangen (durch eine verborgene Röhre), aus dem Maul Feuer speien, er sah das Bild des stiertötenden Mithras, wenn zuletzt der Vorhang vor der Apsis hinweggezogen wurde, in strahlendem Glanze von Fackeln und Lampen erhellt vor sich aufleuchten. Der gährende Trank, der ihm gereicht wurde, verwirrte seine Sinne, unerwartete Lichtspiele überraschten ihn, die seltsamen Gewänder und Masken der geweihten Diener des Gottes flößten ihm Neugier und Furcht ein und die die ganze Handlung begleitende Musik mußte seine Erregung noch steigern. Was Wunder, daß er in Ekstase geriet, sich über die Grenzen der irdischen Welt hinausgehoben wähnte, und seine überreizte Phantasie all das Gaukelspiel und Blendwerk, das seinen Sinnen sich dar-

bot, für wirkliche Erscheinungen einer himmlischen Welt hielt; daß er dessen gewiß war, daß das, was hier auf Erden mit ihm im heiligen Ritus geschah, dereinst nach seinem Tode Wirklichkeit werde: die Himmelfahrt seiner Seele zu unsterblichem seligen Leben in der Vereinigung mit dem Gotte!

Wir sahen, daß es Weihen sieben verschiedener Grade gab. Jede der Weihen hatte ihre besondere Liturgie mit eigentümlichen Gebräuchen und Handlungen, von denen christliche Zeitgenossen allerlei Schreckhaftes und Fabelhaftes zu berichten wissen. Da die Geweihten niederen Grades an den sorgfältig geheim gehaltenen Mysterien höheren Grades nicht teilnehmen durften, hielt das die Gläubigen in steter Spannung, da sie hoffen durften, von Stufe zu Stufe der Erkenntnis der Wahrheit immer näher zu kommen, und des Besitzes des erlösenden Heils immer sicherer zu werden. „**Renatus in aeternum**", wie es auf vielen Inschriften der Kaiserzeit Mysteriengläubige von sich bezeugen, war also für diese kein leeres Wort. Man schrieb dem Weiheakt die Kraft zu, tatsächlich das zu bewirken, was in ihm in sakramentalem Abbild geschah. War durch die Initiationsriten mannigfacher Art, kultische Abwaschungen und Taufen, die bei dem Mithraskult wie bei den andern Mysterien bezeugt sind, beseitigt, was den Vollzug der Gemeinschaft mit der heilbringenden Gottheit hinderte, so stellten andere Weiheakte, meist heilige Mahle, die Gemeinschaft selbst her, die Anteil verschafft an dem unvergänglichen Leben der Gottheit, Kräfte der himmlischen Welt zu einem unverlierbaren Besitz werden läßt, ja dem Geweihten einen von seinem eigenen Tun unabhängigen „unauslöschlichen Charakter" verleiht. Und so sehr war an die Handlung als solche die übernatürliche Wirkung geknüpft, daß man sie auch zugunsten anderer vollziehen lassen konnte.[6])

---

[6]) Hierauf ist doch wohl auch die von Paulus 1. Cor. 15, 29 erwähnte Unsitte zurückzuführen, daß sich einige dort ὑπὲρ τῶν νεκρῶν hatten taufen lassen. Die neueste Auslegung dieser Stelle (Dürselen, Stud. u. Krit. 1903, 291 ff.) vermag wenigstens die Unhaltbarkeit dieser Auffassung nicht darzutun. D. geht von der doppelten, m. E. falschen Voraussetzung aus, 1. daß es sich dann um eine Sitte der Urgemeinde handeln müsse. Die Möglichkeit, daß hier auf einen aus den Mysterien bekannten Brauch angespielt wird, der doch sehr wohl in einer Gemeinde, wie der Corinthischen, hier und da in Übung gekommen sein kann, diese Möglichkeit berücksichtigt er garnicht, sondern glaubt nur an abergläubische Gepflogenheiten der Häretiker der späteren katholischen Kirche. 2. Daß Paulus notwendig, wenn er aus diesem Brauch für die Auferstehung argumentierte, ihm

Natürlich bedurfte diese Religion zur Vollziehung solch ausgedehnten und teilweise komplizierten Rituals eine organisierte Priesterschaft, die sich aus den „Vätern", der obersten Klasse der Geweihten, rekrutiert zu haben scheint, und wiederum eine in sich geordnete Hierarchie mit einem summus pontifex an der Spitze (nach Tertullians Bericht) bildete. Aber die Verehrer des Mithras bildeten nicht nur eine durch ein rein geistiges Band verbundene religiöse Gemeinde und Gemeinschaften für Kultuszwecke, sondern hatten sich in Genossenschaften organisiert, die das Recht juristischer Persönlichkeiten hatten und von besonderen Beamten geleitet wurden. Die Mitgliederzahl einer solchen Genossenschaft war eine beschränkte, vermehrte sie sich zu stark, so wurde eine neue Kapelle — die Mithrasgrotten haben durchweg ziemlich beschränkten Umfang — gebaut und um sie eine neue Genossenschaft gesammelt. So traten sich die Mithrasverehrer besonders nahe und bildeten im wahren Sinne des Wortes Familien, in denen keine anderen Vorrechte galten als die durch den Grad der religiösen Weihe oder besondere Opferwilligkeit für die Gemeinschaft begründeten oder die durch das Vertrauen der Brüder übertragenen. In diesen Genossenschaften durfte ein jeder auf Unterstützung durch den anderen rechnen, aber ein jeder stand auch unter der schärfsten Kontrolle der anderen. So wurden sie ein Sporn, auch im bürger-

---

dadurch seine apostolische Sanktion gegeben hätte, was bei seinem „allgemeinen apostolischen Typus" niemals ihm zugetraut werden dürfe. Natürlich nicht! Aber ist es nicht denkbar, daß Paulus jenen Brauch anführt als einen starken Beweis dafür, wie sehr die Auferstehungshoffnung selbst in den Augen sonst nicht einwandsfreier Christen mit dem christl. Glauben verknüpft ist, so daß dieser mit ihr steht und fällt, ohne daß er sich deshalb mit ihm zu identifizieren braucht. Im übrigen aber gerät Dürselen, der mit Recht von der Mystik des Paulus jede Magie fern halten will, mit seiner Erklärung, abgesehen davon, ob sie überhaupt sprachlich und grammatisch haltbar ist, doch sehr vom Regen in die Traufe. Er erklärt: „Denn was für einen Sinn kann es haben, wenn Menschen sich der Handlung der Taufe unterziehen? Geschieht das dem Totenreich zu Liebe? Wenn doch nun, nach der Gegner Behauptung, Tote schlechthin nicht auferstehen, was lassen sie sich taufen?" Das heißt doch die Taufe als solche zur Bedingung der Auferstehung machen, was ohne sakramentale, ja magische Hilfsgedanken, die doch D. ablehnt, nicht denkbar ist; siehe dazu auch Hollmann, Das Urchristentum in Corinth, Leipzig, S. 22 f., der geneigt ist, die Taurobolien als Analogie heranzuziehen und auf die Idee der Substitution für Verstorbene in den orph. Mysterien, wie sie durch Plato Rep. II 364 E belegt ist, verweist. Ähnlich wie oben wird auch von v. Dobschütz, Stud. u. Krit. 1905, 36 f. geurteilt.

lichen Leben die Tugenden zu beweisen, die von dem Streiter in der Heerschar des Mithras verlangt wurden, Tapferkeit und Selbstbeherrschung, Mut und Wahrhaftigkeit, womit sich gewisse asketische Vorschriften zur Reinerhaltung von Befleckungen verbanden.

Ausbreitung des Mithraskults und sein Verhältnis zum Christentum.

Es ist begreiflich, daß eine Religion, die in so vielfacher Weise den Bedürfnissen des antiken Menschen entgegenkam und aus der das ausgehende Altertum erfüllenden Stimmung herausgeboren war, ohne ihm den völligen Bruch mit den althergebrachten Anschauungen, insbesondere dem Götterglauben, zuzumuten, es ist begreiflich, daß eine solche Religion eine außerordentlich starke Anziehungskraft ausüben mußte. Sie verhieß der tiefen Sehnsucht des Menschenherzens nach Sündenreinheit und wahrem ewigen Leben Befriedigung, indem sie zugleich die scheinbar sichersten Garantien für die wirkliche Erlangung der ersehnten Güter darreichte. Sie hatte durch ihre Aufnahme philosophischer Gedanken und die mannigfache Berührung mit der stoischen Moral auch den Gebildeten, durch die Verehrung des *einen* Himmelsgottes auch den von dem Polytheismus zum Monotheismus hingezogenen Gemütern etwas zu bieten. Aber vor allem zog sie, darin dem Christentum ähnlich, den geringen und einfachen Mann an. Ihn stärkte sie in dem harten Kampf des Lebens, indem sie ihn mit dem Bewußtsein erfüllte, als ein Streiter in der Heerschar des unbesieglichen Lichtgottes allezeit seiner Hilfe gewiß zu sein, ihm gab sie durch den Rückhalt, den er an den Genossenschaften hatte, eine größere Sicherheit auch seiner äußeren Existenz und hob ihn zugleich in seinen eigenen Augen durch den Verkehr mit den Reichen und Vornehmen in der Gemeinschaft, die als „Brüder" und „Kinder" des höchsten Gottes nichts vor ihm voraus hatten.

So begann denn die Mithrasreligion seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, nachdem sie bis dahin im römischen Reich doch nur vereinzelte Stätten der Verehrung gehabt hatte, mit reißender Schnelligkeit sich auszubreiten. Eine Religion für Männer fand sie ihre Anhänger vor allem unter den Soldaten und Beamten des kaiserlichen Rom. Mit ihnen breitete sie sich überall, besonders aber in den mit zahlreichen Garnisonen übersäten Grenzländern des Reichs aus. Die Donauländer, Germanien und Britannien waren ihre festesten Stützpunkte. Neben ihnen waren die syrischen Kaufleute, die die ganze

Welt durchzogen, und die Sklaven, die bei den vielen Kriegen vom Osten her importiert wurden, ihre Träger. Aber in dem eigentlichen Gebiet des Hellenismus in den Mittelmeerländern vermochte sie nicht festen Fuß zu fassen. Doch können auch hier ihre Anhänger nicht zu vereinzelt gewesen sein. Denn bereits Justin [7]) und Tertullian [8]) sind auf den Mithraskult aufmerksam geworden und auf die befremdliche Ähnlichkeit einiger seiner Zeremonien mit den christlichen Sakramenten. Aus Ägypten stammt die oben erwähnte Liturgie, und noch aus dem Jahre 361 wird uns aus Alexandria berichtet, wie der Patriarch Georgios vom Volk gelyncht wurde, weil er über einem zerstörten Mithräum eine Kirche errichten wollte. Jedenfalls, wenn man die Unzahl der von Cumont sorgfältig gesammelten und gebuchten Monumente (Kapellen, Bildwerke, Inschriften) betrachtet, die der Mithraskult uns hinterlassen hat, kann man mit diesem Forscher fragen, ob die Zahl seiner Anhänger unter den Severern nicht größer gewesen sei als die der Christen. Und sein eigentlicher Aufschwung begann erst, als die Kaiser ihm ihre Gunst zuwandten. Sie erkannten, wie der Kultus der Sonne, als deren Emanation sie selbst für ihre Person verehrt zu werden beanspruchten, geeignet war, den Kaiserkult zu stützen und zu beleben. Und sie hatten alle Ursache, sich die Ergebenheit des Heeres in jenen kritischen Zeiten nach der Mitte des 3. Jahrhunderts, als der Bau des Reiches in allen Fugen zu krachen begann, durch die Begünstigung dieser spezifischen Soldatenreligion zu sichern. Seitdem finden sich zahlreiche Mithrasdiener auch unter den höheren Staatsbeamten und Offizieren in der eigentlichen römischen Aristokratie. Rom wird der Hauptsitz des Mithraskultes, und dieser eine solche Macht, daß unter Galerius die Mithraspriester es waren, die eine neue Christenverfolgung veranlaßten.

Das war „der Augenblick, wo das Kaisertum auf dem Punkt stand, sich in ein Chalifat zu verwandeln". Aber die Hoffnung der Mithrasverehrer, ihre Religion zur Staatsreligion erhoben zu sehen, wurde mit einem Schlage vernichtet, als Konstantin, obwohl er selbst wie sein Vater ihr eine Zeit lang gehuldigt zu haben scheint, dem Christentum den Vorzug gab. Nun war das Schicksal des Mithraskultes besiegelt. An innerem Gehalt seinem Rivalen in jeder Beziehung untergeordnet, vermochte er die Zeiten der Verfolgung nicht zu überdauern, die jetzt über ihn hereinbrachen. Mit fast fanatischem

[7]) apol. I, 66. Dial. c. Tryph. 70. [8]) bapt. 5 praescr. 40.

Eifer stürzte sich die christliche Polemik auf ihn. Die Tempel des Mithras wurden zerstört, seine Verehrer auf Grund des Gesetzes gegen Astrologie und Magie vor Gericht gezogen und bestraft. Und als mit dem Fall Julians und dann dem Sieg des Theodosius 394 die letzten Hoffnungen, die die römische Aristokratie im Geheimen auf bessere Zeiten gesetzt hatte, dahin waren, war der Mithraskult im Westen, den er eine Zeit lang beherrscht hatte, bald völlig verschwunden, während er sich im Osten länger hielt.

Die mannigfachen Berührungen des Mithraskultes mit dem Christentum lassen sich nicht verkennen. Und doch wird jedem, der diesen Kult als ein ganzes auf sich hat wirken lassen, sofort deutlich, wie er durch eine himmelweite Kluft von dem Christentum getrennt ist. Trotz der Erkenntnis der Unzulänglichkeit und Ohnmacht des auf sich selbst gestellten Menschen, die ihm zu grunde liegt, trotz der Sehnsucht der Seele nach Reinheit und wahrem Leben, die sich in ihm ausspricht, trotz der Ahnung, daß diese Sehnsucht allein durch Erhebung des Menschen über sein natürliches Leben in eine himmlische ewige Welt gestillt werden kann — doch welch' Hängenbleiben in den Fesseln der Naturbestimmtheit! Es gelingt dieser Religion, der höchsten Religion vielleicht, die die hellenisch-orientalische Welt im Zusammenfassen aller ihrer Kräfte hervorgebracht hat, nicht, die innige Verschmelzung des Religiösen mit dem Sittlichen, wie sie der Offenbarungsreligion eigentümlich ist, zu erreichen. Nirgends wird es so deutlich wie hier, daß nie und nimmer aus einer geschichtslosen Naturreligion durch die innere Kraft ihrer natürlichen Entwickelung eine geistig-sittliche Religion erwächst. Schließlich hatte die Mithrasreligion fast alles sich angeeignet, was die antike Menschheit zur Befriedigung des menschlichen Erkenntnistriebes erdacht und zur Stillung des religiösen Heilsverlangens sich ersonnen hatte. Sie wußte Auskunft zu geben über Anfang und Ende der Welt und über Ursprung und Ziel des menschlichen Daseins, sie bot Mittel dar, sich ein unsterbliches Leben im Jenseits zu sichern und zugleich sich die Last des Daseins im Diesseits zu erleichtern, ja sie hatte einen persönlichen Mittler, der den Menschen zum Ziel führen sollte auf dem Weg, den er selbst gegangen war. Aber ihre Gottesanschauung blieb polytheistisch und ihr Gottesdienst Naturdienst, ihre Schätzung des Menschen blieb die eines Naturwesens, ihre heiligen Handlungen trugen den Stempel ihres Ursprungs aus animistischer Naturreligion an der Stirn und würdigten

den Menschen durch das Zauberhafte und Magische der Wirkung, die ihnen zugeschrieben wurde, als sittliche Persönlichkeit herab; ihre brüderlichen Gemeinschaften schlossen von vornherein die Frauen aus und zeigten, daß der Gedanke von dem unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele auch dieser Religion nicht aufgegangen war. Der Mittler endlich, den sie als Heiland verkündigte, war die Personifikation einer Naturkraft und die von ihm gestiftete Erlösung ein Mythus ohne innere sittliche Bedeutung. Nach alledem ist es begreiflich, daß die Mithrasreligion vermöge ihrer Anpassungsfähigkeit an die verschiedensten Vorstellungen, Gebräuche, Bedürfnisse, wohl eine Zeit lang meinen konnte, die antike Welt zu erobern, und doch, als die Gunst der äußeren Umstände aufhörte, mit auffälliger Schnelligkeit dem Christentume den Platz räumte. Denn gerade die weitgehende Konservierung des heidnischen Wesens wurde ihr Tod und verurteilte sie von vornherein zur Niederlage, diesem Gegner gegenüber, der mit seinem reinen ethischen Monotheismus ein unerbittlicher Feind jedes Götzendienstes war und doch zugleich in der Verkündigung des geschichtlichen Heilandes und Erlösers Jesus von Nazareth eine unvergleichliche Anziehungskraft entfaltete. War in diesem Evangelium doch ebenso sehr die dauernde Befriedigung der tiefsten Sehnsucht des religiösen Gemüts gegeben wie ein würdiges Ziel auch für das hochfliegendste sittliche Streben!

Es wäre eine völlig ungeschichtliche Betrachtungsweise, zu leugnen, daß auch in die biblische Gedankenwelt, insbesondere die Pneumalehre des Urchristentums Vorstellungen hineinspielen, wie sie in der Heilslehre der Mysterien sich ausgestaltet haben. Denn niemand kann anders denken als in den Formen, die ihm das allgemein menschliche Geistesleben in der jeweilig erreichten Stufe seiner Entwickelung darbietet. Aber der Kern der biblischen Religion, das, was eben ihren Offenbarungscharakter ausmacht, bleibt unberührt von ihnen. Ihr sittlicher Charakter wird nirgends durch sie angetastet. Daß das nicht geschah, ist der unersetzliche Dienst, den der christlichen Religion ihre alttestamentliche Vorstufe leistete. Dieser sittliche Grundcharakter des Christentums mußte sich durchsetzen, welcher Ausdrucksmittel auch immer die Frömmigkeit, welcher Denkformen auch die Theologie sich bediente, so lange die Idee Gottes als des heiligen und allmächtigen Liebeswillens, wie er sich in Christo offenbart, im Mittelpunkte steht. Wo der Gottesgedanke selbst ethisch bestimmt ist und nicht eine per-

sonifizierte Naturkraft, wo er sich nicht in philosophische Abstraktionen, in einen metaphysischen Begriff verflüchtigt, da verläuft die Religion nicht als ein Naturprozeß, sondern in der Sphäre des über die Natur sich erhebenden persönlichen Lebens. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird als ein persönliches, ethisches gedacht, das, was uns von Gott trennt, nicht als der unvermeidliche Mangel der irdischen endlichen Natur, sondern die persönlich sich gegen Gott entscheidende Tat des Willens. Dann kann auch die Wiederherstellung dieses von der Sünde gestörten Verhältnisses nur gedacht werden als eine durch das höchste sittliche Gesetz — das eins ist mit Gott — bestimmte Reaktion des heiligen Gottes, der seinen guten Willen gegenüber dem bösen Willen der Menschen aufrecht erhält, als seine persönliche Liebestat, die dem Menschen die Sünde vergibt und ihn zugleich von ihr trennt, weil der Mensch, von der Erfahrung der göttlichen Gnade überwältigt, seinen Willen eint mit dem göttlichen Willen. Dann kann das Heilsgut nicht die dumpfe Seligkeit des von dem Unendlichen aufgesogenen endlichen Seins, nicht die durch die Vergottung der menschlichen Natur ermöglichte dereinstige Teilnahme an dem überweltlichen Leben der Gottheit sein, sondern das fröhliche und krafterfüllte Bewußtsein des Gotteskindes, das in der Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater schon hier die Vollendung seines persönlichen Lebens erfährt, die ihm eine sichere Bürgschaft für die vollkommene Erscheinung desselben im Jenseits ist. Das aber ist eine Gemeinschaft, die als Gemeinschaft mit dem Gott, der die Liebe, also selber die höchste Vollendung persönlichen sittlichen Lebens ist, gar nicht anders als sittlich gedacht werden kann.

Das muß man im Auge behalten, wenn man das Christentum des Neuen Testamentes, insbesondere seine Vorstellung von der Wiedergeburt mit den außerchristlichen Religionen seiner Zeit vergleicht. Man darf nicht vergessen, daß die Männer des Neuen Testaments das Höchste gefunden und erlebt haben, was auch von den sublimsten modernen Geistern noch nicht überboten worden ist und nie überboten werden wird, die Vollendung persönlichen Lebens in der durch Christus ihnen eröffneten Gemeinschaft mit Gott, die an den Glauben geknüpft ist, an die von der überwältigenden Offenbarung der Gnade Gottes in Christo ihnen abgezwungene unbedingte Hingabe an Gott, die zugleich eine Abkehr von den Mächten der Welt und des Naturlebens bedeutet, also einen Akt sittlichen Personlebens im höchsten

Sinne des Wortes. Und dieselben Männer, deren persönliches Verhältnis zu ihrem Gott, wie für jeden urteilsfähigen Menschen außer Zweifel sein dürfte, nichts Sinnliches, Naturhaftes, Magisches an sich hat, sollten bei den Anschauungen, Vorstellungen und Handlungen, in denen ihr persönliches Christentum Ausdruck suchte, darin stecken geblieben sein?

Selbst wenn sie sich zur Schilderung ihrer religiösen Erfahrungen und Hoffnungen der Vorstellungen und Bilder bedienen, die wir auch auf anderen Stufen religiöser Entwickelung verwendet sehen, so ist das doch ein ganz anderer Vorgang als der, der in den synkretistischen Religionen sich abspielte. In diesen wird mit den Vorstellungen, Bildern und Gebräuchen, die aus fremden Religionen übernommen werden, der betreffenden Religion auch inhaltlich etwas Neues zugeführt, was vorher in ihrem Gedankenkreise und Kultus nicht war. Auf dem Boden der Offenbarungsreligion werden diese Formen verwendet, um einen schon vorhandenen religiösen Inhalt, der sich aus der Tiefe des von den geschichtlichen Offenbarungstatsachen befruchteten religiösen Gemüts emporgerungen hat, in sich aufzunehmen, und gleichzeitig wird das, was heidnisch und mythologisch in ihnen ist, energisch abgestoßen. So erhalten diese Formen ja ihre eigentliche Bedeutung, ihren Sinn und Wert erst durch den Inhalt, der sie erfüllt, die Bilder durch die Ideen, die in ihnen anschauliche Gestalt gewonnen haben. Nach den Ideen aber hat man die Religion zu beurteilen, die der Natur der Sache nach des sinnlichen Anschauungsmaterials für den übersinnlichen Inhalt nun einmal nicht ganz entbehren kann.

Was nun die Vorstellung von der Wiedergeburt betrifft, so ist schon früher gezeigt worden, wie sie ihre Wurzeln durchaus in den persönlichen Erfahrungen und dem Gedankenkreise des Urchristentums hatte. Wir sahen, daß die Elemente dieses Begriffs bereits in der Predigt Jesu nach den Synoptikern enthalten sind. Daß er als fertiger Begriff so zu sagen erst bei den Jüngern hervortrat, deren Leben tatsächlich durch den Glauben an Christus ein von Grund aus neues geworden war, liegt doch in der Natur der Sache. Wir haben nun aber um so weniger Anlaß, die Herkunft der Idee der Wiedergeburt im ursprünglichen Christentum aus außerchristlichen Vorstellungskreisen, insbesondere der Mysterienfrömmigkeit jener Zeit abzuleiten, als es sich uns gezeigt hat, daß die Wiedergeburtsidee der Mysterien einen ganz andern Inhalt hat als die ursprüngliche christ-

liche Idee und erst ziemlich spät parallel mit der christlichen Idee und sicher nicht ohne Beeinflussung durch die letztere einen tieferen geistigen Inhalt gewonnen hat.

Anders dagegen verhält es sich, wenn wir die Gestalt der christlichen Religion ins Auge fassen, die sie empfing, als sie sich auf dem Boden der hellenischen Welt heimisch zu machen begann.

Eindringen der Wiedergeburtsidee der Mysterien in die christliche Kirche.

Das Christentum faßte, von andern Gründen abgesehen, darum in der alternden griechischen Welt so schnell festen Fuß, weil es jenes Verlangen nach gesicherter Verbürgung unsterblichen Lebens, das, wie früher gezeigt, diese Welt erfüllte, in zureichender Weise zu befriedigen vermochte. Für die hellenische — wie für die antike Anschauungsweise überhaupt war aber unsterbliches Leben erst dann eine sichere Realität, wenn man jener himmlischen übersinnlichen, aber doch irgendwie stofflich gedachten Substanz, an die unsterbliches Leben geknüpft ist, in unbezweifelter Weise habhaft, d. h. wenn sie schon hier der menschlichen Natur einverleibt wurde. Das vergängliche sündhafte Element im Menschen mußte seiner Macht entkleidet und schließlich ganz vernichtet werden, das Unvergängliche in ihm mußte von der Vermischung mit dem niederen Stoff befreit und mit den feineren Stoffen unvergänglichen Lebens genährt werden, damit die Seele den Aufstieg in die obere Welt, ihre Himmelfahrt, unbehindert antreten und vollenden könne. Wir sahen, in welcher Weise die Mysterien, insbesondere die Mithrasmysterien, dies Verlangen befriedigten. Hier war es, wo in das Christentum der altkatholischen Kirche hellenische Denkweise ihren Einzug hielt.

Auch die christliche Religion hatte ja „Mysterien", heilige Handlungen, die Christus selbst eingesetzt hatte zur sichtbaren Verbürgung des Heils, das er der Welt brachte. Sollte von ihnen nicht in erhöhtem Maße gelten, was die Mysteriengläubigen von ihren Weihen behaupteten, ja vielmehr waren *sie* nicht erst auf Grund ihres Zusammenhangs mit Christus, der vollkommenen Offenbarung des allein wahren Gottes, die wahren vollkommenen Mysterien, die anderen nur betrügerische Nachäffung der Dämonen? Wie der Besitz solcher Mysterien für die Ausbreitung des Christentums in einer Zeit, wo „jede Hand, die sich nach der Religion ausstreckte, sie in der Form von

Sakramenten zu ergreifen suchte",[9]) von der allergrößten Bedeutung war, so war es auf der andern Seite fast selbstverständlich, daß diese Mysterien von den in hellenischer Denkweise Aufgewachsenen auch in der gewohnten Weise aufgefaßt und beurteilt wurden. Es ist kein Zweifel, daß man in der altkatholischen Kirche schon Taufe und Abendmahl als heilige Handlungen betrachtete, an deren äußeren Vollzug übernatürliche Wirkungen geknüpft waren, als Mittel in geheimnisvoller Weise eine reale Verbindung mit Gott herzustellen und der Natur des Menschen übernatürliche Kräfte zum Zweck ihrer Unsterblichmachung und Vergottung mitzuteilen. Erinnern wir uns dessen, was schon Barnabas und Hermas von dem Tauf w a s s e r zu rühmen wissen, aus dem der Christ sündenrein und lebendig emporsteigt, denken wir daran, wie schon für Ignatius v. Antiochien das Abendmahl eine „Unsterblichkeitsmedizin", ein „Gegengift gegen den Tod" ist.[10]) Und selbst Männern wie Justin, die alles Gewicht auf die Freiheit der Selbstentscheidung des Menschen legen, steht es doch unzweifelhaft fest, daß die heiligen Gemeindehandlungen m y st i s ch e Handlungen sind, von denen unmittelbar göttliche Gnadenwirkungen ohne Zutun des Menschen ausgehen, so wenig auch nach unseren Begriffen derartige Vorstellungen innerhalb seines Gedankenkreises Platz haben. Für die damalige Zeit schloß auf dem Gebiet der Religion eine moralische, ja rationalistische Gesamtauffassung mystische ja magische Vorstellungen keineswegs aus, wie sie denn ja auch später in der katholischen Lehre über Anfang und Fortgang des christlichen Lebens friedlich neben einander bestanden haben.

Die apostolischen Väter und Apologeten suchten den sittlichen Grundcharakter der christlichen Religion zu wahren, sie konnten es aber nur um den Preis der Verkürzung des Christentums als Religion der Gnade und Erlösung. Je mehr das Heilsgut hellenischer Denkweise entsprechend in die Sphäre des Intellekts verlegt, und die Erkenntnis Gottes gelöst wurde von der durch Willen und Gefühl bestimmten Einheit mit ihm, desto mehr mußte das ewige Leben, das schließlich Ziel aller Religion ist, als ein rein zukünftiges Gut erscheinen, das nicht in innerlichem Zusammenhang steht mit der Gegenwart, sondern nur als äußerliche Belohnung dem gegeben werden kann, der in rechtschaffenem, sittlichem Handeln dem neuen

[9]) H a r n a c k , Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, S. 170.
[10]) Eph. 20, 2; vgl. Smyrn. 7, 1.

Gesetz, das Christus offenbart, entsprochen und in dem Stand, in den ihn die Taufe nach Abwaschung früherer Sünden versetzte, verharrt hat. So kam in die Religion der ältesten Heidenchristen der gesetzlich moralistische Zug hinein, den wir überall in ihr fanden, der es ja an sich schon unmöglich macht, von der lebenschaffenden Macht des Glaubens in dem tiefen Sinne Zeugnis abzulegen, wie es etwa ein Paulus und Johannes vermocht hatten. Aber die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott, die von der echten Religion unabtrennbar ist, forderte auch hier ihr Recht.

Wo nicht ein tieferer Glaubensbegriff es gestattete sie festzuhalten, wie es etwa noch ein Barnabas und Ignatius in Paulinisch-Johanneischer Mystik vermochten, wo nicht wie wir es später in der katholischen Frömmigkeit finden, die neuplatonische Mystik einen Ersatz bot, da sah man sich — und das war bei dem Durchschnittschristen jener Zeit doch meist der Fall —, da sah man sich auf den durch die Mysterien vorgezeichneten Weg verwiesen, auf heilige Handlungen, in denen die göttliche Gnade sinnenfällige Gestalt gewann und greifbar dem Menschen nahe trat, in denen in eindrucksvoller, Phantasie wie Gefühl in gleicher Weise anregender und befriedigender Weise eine direkte Verbindung mit der Gottheit hergestellt ward. Und wir werden annehmen dürfen, daß in dem Glauben der großen Masse, für den ja das Geistige immer nur soweit es sinnlich greifbar wird, Wirklichkeit ist, diese mystisch-magischen Vorstellungen noch eine viel größere Rolle als bei den philosophisch gebildeten Theologen gespielt haben werden. Immerhin eine bestimmte Vorstellung davon, wie mit der Taufe, die allgemein als Sakrament der Wiedergeburt galt, die Wiedergeburt verbunden sei, suchen wir in jener Zeit noch vergebens. Noch war ja die Kindertaufe nicht Regel,[11]) und damit das Bedürfnis noch nicht dringend auf die schwere Frage, die bis auf den heutigen Tag immer wieder die Gemüter beschäftigt, eine Antwort zu finden, auf die Frage, wie die nach der neutestamentlichen Verkündigung mit Glauben und Taufe verbundene Wiedergeburt möglich sei ohne Reflex in dem bewußten Personleben des Menschen. Und der Eifer, mit dem überall auf Buße und Glauben als unerläßliche Vorbedingung der Taufe und auf Heiligung des Lebens als notwendig aus ihr sich ergebende Verpflichtung gedrungen wurde, verhalf trotz

[11]) Vgl. Tertullians Urteil über sie: de bapt. 18.

der magischen Vorstellungen dem geistig-sittlichen Charakter der christlichen Religion doch in gewissem Maße zu seinem Recht.

Aber schon war außerhalb der Großkirche der Versuch gemacht worden, das Christentum in Mysterienweisheit umzuwandeln und in ausgedehntestem Maße die neue Religion für die aus hellenisch-orientalischen Kulten gewohnten Ziele und Mittel des Heilsweges der Seele fruchtbar zu machen: im Gnosticismus.

Der Gnosticismus. Wenn der Gnosticismus auch eine außerordentlich komplizierte Erscheinung des antiken Geisteslebens ist, deren Ursprung und Wesen im einzelnen noch manche ungelöste Frage stellt, darüber ist man jetzt doch ziemlich einig, daß wir Religion in ihm vor uns haben, daß es dem Gnostiker um die Befriedigung religiöser Bedürfnisse mindestens ebenso sehr zu tun war wie um kosmologische Spekulationen zur Erklärung des Daseins und der Beschaffenheit der Welt und des Menschen. Und dieses spezifisch religiöse Bedürfnis, dessen Befriedigung der Gnostiker erstrebte, ist kein anderes als das, dem wir schon in den Mysterien begegneten. Das Ziel, das auch ihm vorschwebt, ist die Erlösung der unvergänglichen aus der Himmelswelt stammenden Seele aus der Knechtschaft der Erde, der Materie, in die sie hineingeraten ist, und ihre Bewahrung vor den auch im Jenseits sie bei ihrem Aufstieg zur ewigen Heimat bedrohenden feindlichen Mächten. Darauf richtet sich das eigentliche Interesse des Gnostikers. Der Gnosticismus ist wie die Mysterienreligion in erster Linie religiöse Heilslehre, hinter der die wunderlichen Spekulationen, auf denen der Blick der kirchlichen Bestreiter der neuen Lehre vornehmlich haftete, an praktischer Bedeutung zurücktraten. So stellt der Gnosticismus, in dem sich in eigentümlicher Weise Gedanken hellenischer Philosophie, insbesondere des Orphismus mit den Träumen orientalischer Mythologie berühren, eine genaue Parallele zu der Mithrasreligion dar, was schon Celsus aufgefallen ist. Die Stelle, die in dieser Religion Mithras einnimmt, hat dort Jesus. Man könnte sagen: beide erfüllen die Aufgabe, dem Menschen die Wiedergeburt zu vermitteln.[12]) Denn wie die Seele zur Wiedergeburt gelangt, die ihr den Eingang in das Pleroma ermöglicht, das ist die

[12]) Welche wichtige Stellung die Lehre von der Wiedergeburt in der Gnosis hatte, dazu vgl. Excerpt. 78 u. 98, wo die erlösende Erkenntnis schließlich dahin zusammengefaßt wird, daß sie sei Erkenntnis, was Geburt und was Wiedergeburt sei, vgl. auch Exc. 25, 975.

große Frage, die der Gnosticismus beantworten will. Und er beantwortet sie in ganz ähnlicher Weise wie die Mysterien, weil die Voraussetzungen über das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zur irdischen und himmlischen Welt dieselben sind. Die Wiedergeburt der Seele ist daran geknüpft, daß das Geistige vom Stofflichen getrennt, daß die irdischen Bestandteile in ihr vernichtet, die himmlischen entbunden und gekräftigt werden. Das geschieht nicht anders als durch heilige Handlungen, die **ex opere operato** wirken. Darum ist es die Hauptbedeutung Christi, eines der höchsten Äonen des himmlischen Pleroma, daß er die verborgenen Mysterien geoffenbart hat, welche zu dem auserwählten Geschlecht führen.[13] Ja für die Pistis Sophia scheint seine Bedeutung geradezu darin aufzugehen, daß er die Sakramente in die Welt gebracht hat.[14] Auch im Naassenerhymnus spricht der Erlöser: σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι - αἰῶνας ὅλους διοδεύσω - μυστήρια πάντα διανοίξω - μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω - καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ - γνῶσιν καλέσας παράδωσιν.[15] Das Wissen um diese Mysterien macht einen Hauptteil der Gnosis aus, ohne sie erlöst die Erkenntnis nicht. Solcher Mysterien, die die Reinigung der Seele und ihre Begabung mit pleromatischer Kraft bewirken sollen, gab es eine Unzahl,[16] und unter ihnen sind es namentlich Taufen mannigfacher Art, Riten der Aufnahme in den Kreis der Eingeweihten, der Geistmenschen, denen diese Wirkung zugeschrieben wird. Sie reinigen die Seele, indem sie die Sünde in ihr auslöschen und wie mit Feuer verbrennen[17] und ihr gleichzeitig eine ihr Wesen umschaffende Kraft verleihen,[18] wie bei der Jordantaufe sich mit dem physischen Jesus die Kraft des Pleroma verband. Die Wiedergeburt ist also hier genau wie in den Mysterien ein durch den Vollzug einer äußeren Handlung bewirkter physischer Prozeß.

Wenn diese Idee nun mehr und mehr auch in der kirchlichen Theologie herrschend geworden ist, so ist das ja keineswegs unter dem direkten Einfluß der heidnischen Mysterien oder des Gnostizismus geschehen. Denn nichts konnte von den rechtgläubigen Christen jener

---

[13]) s. Buch Jeû, Schmidt 142 (RE [3] VI. 734). [14]) Schmidt T. U. VIII 488, cf. Harnack ib. VII, 92. [15]) Nach Krüger RE [3] VI, 734. [16]) Vgl. die Zusammenstellung bei Seeberg, Dogmengeschichte, I. 60 f. [17]) Pistis Sophia cf. Harnack T. U. VII, 76; Schmidt ib. VIII, 484. [18]) Vgl. z. B Exc. ex. Theod. § 82: οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.

Zeit mehr verabscheut werden als diese „teuflische Irrlehre und Nachäffung christlicher Einrichtungen". Vielmehr dieselbe innere Nötigung, die der Heilslehre auf heidnischem Boden die geschilderte Gestalt gab, dieselbe Grundstimmung der Frömmigkeit im Verein mit der gleichen hellenischen Grundrichtung des Denkens und der Weltanschauung führte mit innerer Notwendigkeit auch auf dem Boden der katholischen Kirche zu einer Ausgestaltung der Heils- und Sakramentslehre, die sich von der der Mysterien kaum noch unterschied.

Schon Tertullian stellt Betrachtungen über die Heilskraft des Wassers in der Taufe an, die von einem Mysteriengläubigen kaum überboten werden könnten (s. s. Schrift de baptismo). Schon seit der Schöpfung besteht nach ihm zwischen dem Wasser und dem göttlichen Geist ein geheimnisvoller Zusammenhang, der durch die Anrufung Gottes über dem Wasser der Taufe so innig wird, daß dieses aus dem es heiligenden Geiste die Kraft „in sich hineintrinkt" auch die zu heiligen, die sich von ihm benetzen lassen (de bapt. 5)[19]. Fast allgemein wird dem irdischen Stoff selbst wirkende Kraft zugeschrieben, wenn auch die Ansichten über die Art, wie sie ihm durch den heiligen Geist vermittelt wird, im einzelnen auseinandergehen.[20] Selbst für Origenes, der die Taufe sonst als ein Symbol der (an der Seele bereits vollzogenen) Reinigung betrachtet, ist sie doch „nichts desto weniger, auch an und für sich Anfang und Quelle göttlicher Gnadengaben", eben kraft des über dem Taufwasser angerufenen Namens der heiligen Dreieinigkeit.

Kapitel III.

Die Wiedergeburtslehre der alten Kirche.

Die morgenländische Kirche. Wo wir in der griechischen und ebenso auch in der abendländischen Kirche der Rede von der Wiedergeburt begegnen, da knüpft sie fast ausschließlich an das Sakrament der Taufe an. Wir haben dabei also an einen geheimnisvollen Vorgang zu denken, der mit der Erneuerung des inneren Lebens, wie sie der Glaube mit sich bringt, nichts zu tun hat. Diese Erneuerung, soweit sie überhaupt als nötig erscheint, wird entweder als vor der

---

[19]) Vgl. auch Cyprian ep. 70. 2 u. 74. 5. [20]) S. die Belege bei Thomasius-Bonwetsch, Dogmengeschichte I, 417 ff.

Taufe bereits geschehen vorausgesetzt (so bei den griechischen Vätern und soweit es sich um die Taufe Erwachsener handelt), sie ist dann die Vorbedingung der Taufwiedergeburt. Oder sie wird als die Folge der Taufwiedergeburt betrachtet, insofern in der letzteren dem Menschen übernatürliche Kräfte zum Guten eingegossen werden, die seine Erneuerung erst ermöglichen. In jedem Fall ist die Erneuerung in sittlich-religiösem Sinne als Werk und Leistung des Menschen gedacht und Menschliches und Göttliches auseinander gerissen. Gott wirkt, wie es freilich bei dem platonischen Gottesbegriff der Kirchenväter nicht anders denkbar ist, als Naturkraft, das Heil ist Teilnahme an seiner Natur, Vergottung, es bleibt für sein Wirken in der Taufe, die eigentliche Wiedergeburt im Sinne der Kirchenlehre, auch nur eine geheimnisvolle Wirkung auf die menschliche Natur übrig, die bei den griechischen Vätern mehr positiver Art ist, die Einpflanzung des Keimes der Unsterblichkeit, die Begabung mit Kraft unverweslichen Lebens,[1]) während in der abendländischen Kirche mehr das negative Moment in den Vordergrund tritt, die Reinigung von der Sünde und Schuld, wovon bei dem Allgemeinwerden der Kindertaufe, namentlich seit Augustin, freilich nur die Tilgung der Erbsünde übrig bleibt.

Das sind, wenn man genauer zusieht, die Gedanken, die sich mit der Wiedergeburt, sofern sie an die Taufe geknüpft wird, verbinden, wenn auch die Segnungen der letzteren in den verschiedensten Wendungen oft in der überschwänglichsten Weise gepriesen werden.[2]) Von einer religiös-sittlichen Neugeburt im neutestamentlichen Sinne, die der Mensch erlebt, der im Glauben an Christum den gnädigen Gott ergreift, ist dabei keine Rede.

Clemens von Alexandria und Origenes. Bezeichnend ist z. B. schon, wie bei Clemens Alexandrinus die Begriffe Buße und Wiedergeburt mit einander wechseln. Umkehren und Buße tun heißt wiedergeboren werden.[3]) In dieser geistigen Wiedergeburt und Auferstehung ist die künftige große Palingenesie und Auferstehung vor-

[1]) s. z. B. Clemens Al. (paed. I, 6) βαπτιζόμενοι . . . ἀθανατιζόμεθα; Ps. Hippolyt. (λόγ. εἰς τὰ ἅγ. θεοφαν 8) . . . δεῦτε πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ἀθανασίαν. [2]) Vgl. z. B. die Kappadocier bei Thomasius, D. G. I, 413. [3]) Vgl. strom. II, 23: ἡ δὲ μετανοήσασα οἷον ἀναγεννηθεῖσα κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ βίου παλιγγενεσίαν ἔχει ζωῆς (Migne VIII, 1097) auch Quis div. salv. extr. (M. IX, 649).

gebildet, die am Ende der Weltzeit erfolgen wird, wenn die Engel die, welche wahrhaft Buße tun, in die ewigen Hütten aufnehmen.[4]) Das ist der Gedanke, den dann Origenes weiter ausgeführt hat. Jene Wiedergeburt der Endzeit, da Himmel und Erde neu werden, da die Leiber der Gläubigen auferstehen und dem Herrlichkeitsleibe Christi gleichgestaltet werden, sie wird denen zuteil, die sich schon hier selbst neugemacht und ihr Leben schon im irdischen Leibe durch Erneuerung ihres Sinns nach dem Bilde Christi umgestaltet haben.[5]) Durch jede Sünde, die wir tun, machen wir uns zu Satanskindern, und des Teufels Same ist in uns. Darum gilt's, diesen Samen zu vernichten, indem wir als göttlichen Samen den Logos in uns aufnehmen, der ja dazu gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerstören. Nun werden wir mit jedem guten Gedanken und jeder guten Tat zu Gotteskindern täglich aufs neue geboren.[6]) Und wenn wir Christum in uns wohnen, den Geist der Kindschaft in uns wirken, von Gott uns ganz beherrschen lassen, dann sind wir schon hier im Besitz der herrlichen Güter der für die Zukunft verheißenen Palingenesie.[7]) Also nicht um einen einmal abgeschlossenen Akt, durch den der Stand des neuen Lebens begründet wird, handelt es sich bei dieser Wiedergeburt, sondern um die durch das ganze Leben des Christen sich hindurchziehende, von ihm täglich neu zu lösende sittliche Aufgabe der Erneuerung,[8]) das was wir „Heiligung" zu nennen pflegen. Und sowohl beim Anfang wie beim Fortgang des neuen Lebens ist es der Mensch, auf dessen Freiheit und Kraft zum Guten es ankommt. Unsere Sache ist der Glaube, unsere Aufgabe das Sichloslösen von der Sünde, der Gebrauch der dem Menschen von Natur eigenen Fähigkeit, sich für das Gute zu entscheiden, nur daß freilich die göttliche Gnade ihm zu Hilfe kommen muß. Ohne ihre Erleuchtung würde er das Ziel nicht er-

---

[4]) a. a. O. (M. IX, 649): μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς καὶ μέγα γνώρισμα παλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀναστάσεως ἐλπιζομένης. [5]) s. zu Math. 19, 28 (M. XIII, 1320) . . αὕτη γὰρ . . ἡ παλιγγενεσία . . . τοῖς ἑαυτοὺς ἀνακαινώσασι κτίζεται; περὶ εὐχῆς XXII, 4 (Berl. Ausg. II, 348 f.). [6]) περὶ εὐχῆς XXII, 4 (a. a. O. 348 f.), cf. comm. in ep. ad. Rom. V. (Migne XIV, 1024). [7]) περὶ εὐχῆς XXV, 3 (Berl. A. 359) . . ὥστε ἡμᾶς βασιλευομένους ὑπὸ θεοῦ ἤδη εἶναι ἐν τοῖς παλιγγενεσίας καὶ ἀναστάσεως ἀγαθοῖς. [8]) comm. in ep. ad Rom. (M. XIV, 1042) neque enim putes quod innovatio vitae, quae dicitur semel facta, sufficiat, sed semper et cotidie, si dici potest, ipsa novitas innovanda est. Derselbe Gedanke wird nachdrücklich betont auch von Gregor v. Nyssa. Vgl. Möller, Gregor. Nyss. doctrina de hominis natura S. 87.

reichen. Es ist klar, daß hier der Gedanke der Wiedergeburt als einer fundamentalen Erneuerung des Ich keinen Raum hat. [9]) Das aber ist durchweg die Stellung der griechischen Väter. [10])

Methodius. Eine tiefere Wendung hat der Gedanke der Wiedergeburt allein bei dem eifrigen Gegner des Origenes Methodius [11]) erfahren. Sind auch bei ihm die Anschauungen über das Wesen des Menschen und das Heilsgut die allgemein griechischen, — der Mensch hat die Freiheit zum Guten und das Ziel ist die ἀφθαρσία und die ἀνάστασις —, so klingt doch etwas von Johanneischer und Ignatianischer Mystik in ihm nach. Die Gemeinschaft mit Christus ist es, worauf ihm für das persönliche Leben des einzelnen Christen alles ankommt. In dieser Gemeinschaft werden die auf Christus Getauften des heiligen Geistes teilhaftig und erleben eine Erneuerung so tiefgehender Art, daß sie gleichsam selbst zu Χριστοί werden. Aber hier schiebt sich als Mittelglied die Kirche ein, deren Verhältnis zu Christus in Adam und Eva vorgebildet ist. Um mit ihr, seinem Weibe, sich zu vereinigen, hat der Logos den himmlischen Vater verlassen, und wie Adam in tiefen Schlaf versank, damit aus seiner Seite Eva als Teil seines Wesens gebildet würde, so ist Christus um ihretwillen in den Todesschlaf versunken, um aus sich einen Teil seines Wesens, den heiligen Geist als die Kraft entnehmen zu lassen, aus der die Kirche sich gestaltet und wächst. Auf diese Weise nimmt die Kirche täglich an Größe, Schönheit und Umfang zu, indem sie immer aufs neue durch das Bad der Wiedergeburt ihre Kinder, die Gläubigen, neugebiert. Um dieser einzelnen Gläubigen willen steigt Christus immer wieder vom Himmel herab und vereinigt sich mit der Kirche, seinem Fleisch, und stirbt, so daß von seinem Geist nehmend die Gläubigen Bein von seinem Bein, Fleisch von seinem Fleisch, selber „Christi", und so zur Unsterblichkeit wiedergeboren werden.

Hier bereiten sich jene Gedanken von der einzelnen Seele als der Braut Christi, der Geburt Christi in ihr, der geheimnisvollen Wiederholung der Tatsachen seines geschichtlichen Erlösungswerks in Vorgängen des inneren Lebens vor, die später in der mönchischen Mystik eine so große Rolle spielen. Mit ihnen verbindet sich die Hochschätzung des jungfräulichen Standes (Christus die ἀρχιπαρ-

---

[9]) Harnack, D. G. I ² 644. [10]) Vgl. auch Thomasius-Bonwetsch, I, 487.
[11]) conviv. dec. virg. oratio III, cp. 4. 8. 9. VIII, cp. 4ff. Migne XVIII, p. 68ff. Vgl. Harnack, D. G. I ² 699ff. Seeberg, I, 145ff.

θένος) und das Dringen auf Askese. Beides weist darauf hin, wie sich in Methodius zum ersten Mal mit der kleinasiatisch-origenistischen Gedankenwelt der Neuplatonismus verbindet, der dann unter dem Einfluß der Schriften, die unter dem Namen des Dionysius Areopagita gehen, bekanntlich das Grundelement der kirchlichen Mystik geworden ist.

Die abendländische Kirche. Cyprian. In der Kirchenlehre des Abendlandes über die Wiedergeburt begegnen wir neuen Gesichtspunkten nicht, abgesehen davon, daß die Lehre von der Wiedergeburt mehr und mehr mit der Lehre von der Rechtfertigung zusammenfällt. Im Grunde aber ist es dieselbe Verbindung moralistisch-gesetzlicher und physischer Auffassungsweise, die wir in der griechischen Kirche vorfanden, die wir auch hier vor uns haben: die Wiedergeburt einerseits eine geheimnisvolle Wirkung göttlicher Gnade auf die Natur des Menschen, andrerseits ein auf Grund derselben vom Menschen zu leistendes Werk, nur daß zunächst wenigstens der göttliche Faktor stärker betont wird. Der abendländische Christ vermochte der Güte der menschlichen Natur nicht soviel Zutrauen entgegenzubringen wie der Morgenländer. Er hatte eine lebhafte Empfindung nicht nur von der Größe des Abstandes, der den endlichen Menschen von dem unendlichen Gott trennt, sondern auch von der Häßlichkeit und Schwere der Sünde als einer selbstverschuldeten Verderbtheit des Menschenwesens. Damit hängt es zusammen, daß auch das Bewußtsein des Umschwunges, der sich mit dem Eintritt des Menschen in den Erlösungsbereich der göttlichen Gnade vollzieht, hier stärker ausgeprägt war als im morgenländischen Christentum, und daß dieser Umschwung selbst nur durch eine schöpferische Wirkung der göttlichen Gnade auf die durch die Erbsünde geschwächte und zum Guten unfähige Menschennatur erklärbar schien. So treffen wir hier auf Schilderungen des schmerzvollen Durchbruchs des neuen Lebens und Beschreibungen dieses Lebens selbst in seinem Gegensatz zum früheren Leben in Irrtum und Sünde, die einen lebhaften, stellenweise dramatischen Charakter tragen, in denen Paulinische Töne anklingen. Man braucht nicht nur an Augustins Bekenntnisse zu denken. Auch aus dem Munde des Mannes z. B., der vielleicht wie kein anderer dazu beigetragen hat, in der katholischen Kirche die Schranken der Hierarchie immer höher, die Fesseln, die die Seele des einzelnen Christen an die äußere Heilsanstalt der Kirche binden,

immer fester zu gestalten, auch aus dem Munde Cyprians vernehmen wir ähnliche oft ergreifende Zeugnisse von der Kraft und Fülle des neuen in der Wiedergeburt dem Christen geschenkten Lebens. „Nachdem ich himmlischen Geist in mich geschöpft und die 2. Geburt mich zu einem neuen Menschen umgestaltet hatte," schreibt er z. B. an Donatus, „da gewann plötzlich auf wunderbare Weise das Zweifelhafte festen Bestand, das Verschlossene öffnete sich, die Finsternis hellte sich auf, ausführbar wurde, was vorher schwierig geschienen, und erfüllt, was für unmöglich gegolten hatte."

Wie spürt man in diesen Ausführungen den Pulsschlag lebendiger Erfahrung! Es sind das nicht bloße Redensarten, auch wenn er es nicht ausdrücklich versicherte, daß er auf alle Künste der Beredsamkeit verzichte und allein durch die Wucht der Tatsachen wirken wolle.[12]) Sein eigenes früheres Leben ist es, auf das er von der hohen Warte des christlichen Lebensstandes zurückblickt. Der Abstand zwischen dem heidnischen, an Irrtum und Sünde verkauften, auf Sinnengenuß und vergängliche Güter gerichteten Leben und dem christlichen, von dem hellen Lichte der Wahrheit erfüllten und dem frohen Gefühl sittlicher Kraft getragenen Leben ist für ihn zu groß, als daß er — von der Ohnmacht der sündhaften Menschennatur durchdrungen — den Übergang von dem einen zum andern sich als durch die eigene Kraft des Menschen bewerkstelligt denken könnte. Es bedarf eines schöpferischen Eingreifens Gottes, einer Mitteilung seines Geistes, durch die erst der Mensch wiedergeboren, zum Bilde Gottes wiederhergestellt, zu seinem wahrhaften Sohne gemacht wird.[13]) Wer glaubt, empfängt diesen Geist, wer Christo ähnlich ist, ist wiedergeboren, ein wahrhafter Sohn Gottes. Geistlich wiedergeboren sein, das heißt: so wie Christus denken und handeln, Gott in seinem ganzen Leben und Wandel verherrlichen, immer mehr des Vaters Züge an sich tragen. So gilt es immer mehr zu werden, was man im Glauben zu sein begonnen hat.[14]) Darauf kommt es an, bewahren zu können, was man empfangen hat. Denn schließlich führen Glaube und Wiedergeburt nicht als empfangene, sondern als bewahrte zum Leben.[15]) Nach alledem scheint die Wiedergeburt ein im bewußten Personleben des Menschen sich abspielender sittlich-religiöser Vorgang zu sein. Und doch ist sie zugleich ein an die

[12]) ad Donat. 2. (op. scr. lat. Vindob. III, 1). [13]) a. a. O. S. 273, 6; 429, 4; 818, 15; 763, 9. [14]) 763, 9; 284, 23. [15]) 505, 13.

Taufe sich knüpfender Naturprozeß. Dem durch den heiligen Geist gereinigten und geheiligten Wasser der Taufe kommt sündentilgende und wiedergebärende Kraft zu, die mit ihr verbundene Handauflegung reicht den Geist dar. Aber vergeben werden durch die Taufe nur die vergangenen (bei den Kindern die angeborenen)[16]) Sünden. Für die nach der Taufe begangenen Sünden bringen gute Werke, namentlich Almosen, zustande, was für die vergangenen Sünden die Taufe leistete. Sie löschen die Flammen unserer Verfehlungen aus, sie versöhnen Gott und verdienen uns seine Barmherzigkeit.[17])

Augustinus. Über diesen Zwiespalt ist auch Augustin nicht hinausgekommen. Trotz seiner starken Betonung der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten ist es stets sein Bestreben, die Wiedergeburt, das Werden und Wachsen des Gotteskindes als einen sittlich-religiösen Vorgang im Menschen vorstellbar zu machen, der — freilich eine durch Gott allein bewirkte Umwandlung des Menschen — doch sich durchaus nach den Gesetzen des menschlichen Bewußtseins und Willens vollzieht.[18]) Bekannt ist die psychologische Meisterschaft, mit der er die verborgensten Regungen der menschlichen Seele zu belauschen und wiederzugeben vermag. Er hat einen tiefen Blick getan in ihr innerstes Wesen und weiß ihre Nöte und Irrgänge, ehe sie in Gott Ruhe gefunden, ebenso eindringlich, wie ihre Seligkeit und ihr Glück im Genuß Gottes, an dem zu hangen ihr höchstes Gut ist,[19]) schwungvoll und farbenreich zu schildern. So kommt es bei ihm zu einer in sich zusammenhängenden Darstellung des Heilsweges, auf dem Gott den Menschen durch diese Welt zum ewigen Leben führt, das freilich ein Hoffnungsgut und dem Jenseits vorbehalten bleibt, weil hienieden die Gottesgemeinschaft nur in stetem Kampf gegen die Sünde aufrecht erhalten werden kann und die Erlösung ihr Ziel erreicht erst in der Unsterblichmachung, der Vergottung der menschlichen Natur. Die Teilnahme an der göttlichen Natur, die danach die Voraussetzung ist für die Erreichung dieses Ziels, wird nun in dem Menschen schon hienieden hergestellt, indem er durch die Kraft des Geistes Gottes, der ihm einen neuen guten Willen einflößt, umgewandelt, erneuert, gerecht gemacht wird. Buße und damit Glaube, Hoffnung,

---

[16]) oder die aliena peccata, die auf dem Kind durch die Erbsünde lasten (ep. 64, 5; vgl. RE ² XV, 223). [17]) Vgl. de op. et. el. [18]) Vgl. A. Dorner, Augustinus, S. 165. [19]) mihi inhaerere Deo bonum est; in ps. 72, 34 u. ö.

Liebe, das sind die Vorgänge des inneren Lebens, in denen die Erneuerung des Menschen durch die Kraft des Geistes Gottes sich vollzieht, also sittlich-religiöse Vorgänge, die Wirkungen der göttlichen Gnade sind, die uns zu Kindern Gottes, d. h. gerecht und damit zugleich Gott wesensgleich machen will. Aber da nun die Gnade nicht der persönliche auf uns gerichtete Heilswille Gottes ist, sondern seine unwiderstehliche schöpferische allmächtige Kraft, so kann der ethische Charakter der Wiedergeburt bei Augustin doch nicht zu reinem Ausdruck kommen. Beweis dafür ist, daß der Glaube für ihn nicht das stetige Vertrauen des Herzens auf die in Christo gegenwärtige sündenvergebende Gnade Gottes ist und darum in seiner Heilsordnung nicht die ihm gebührende zentrale Stelle hat, ferner, daß unter den beiden Wirkungen, die insonderheit von der göttlichen Gnade ausgehen, der Sündenvergebung und der Gerechtmachung, der Hauptnachdruck auf die letztere fällt. Gottschick hat zwar versucht den Nachweis zu führen,[20]) daß beide gleich wesentliche Momente der Augustinischen Heilslehre seien. Doch der Nachweis scheint mir nicht ganz gelungen und Loofs[21]) recht zu behalten: So dankbar Augustin auch die erstmalige Vergebung in der Taufe zu preisen weiß, und so tief er auch durchdrungen ist von der Notwendigkeit fortwährender Vergebung für die Getauften, sie ist doch nur eine minder wichtige Begleiterscheinung der Eingießung der Liebe (inspiratio dilectionis). Sie ist nicht das, worin die Gnade ihr eigentliches Hauptwerk tut, was den Menschen wirklich in den Stand setzt, sein Ziel zu erreichen. Durch die Taufe erhält der Christ Vergebung für seine vergangenen Sünden, — die Kinder für die Schuld der Erbsünde —, durch das Gebet der fünften Bitte und Werke der Barmherzigkeit für die im Christenstande von ihm begangenen Sünden, da doch die böse Lust, wenn auch geschwächt, noch in ihm fortlebt. Aber weder stellt die Sündenvergebung einen Stand des Lebens her, in dem der Christ nun allezeit der väterlichen Huld und Gnade Gottes gewiß ist, noch übt sie wirklich eine umwandelnde Wirkung auf den Willen aus. Sie ist, wenn man genauer zusieht,

---

[20]) Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1901, S. 97 ff. [21]) Dogmengeschichte [3] S. 199; vgl. auch Harnack und Seeberg und die ausführliche Auseinandersetzung mit Gottschick v. Scheel, Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus. Stud. u. Krit. 1904, 401 ff., 491 ff.

doch immer nur die Voraussetzung für die Umwandlung, die noch erst durch eine besondere Gnadenwirkung Gottes, die erst eigentlich das Heil begründet und seine Vollendung sicherstellt, hergestellt werden muß. Nur in diesem Sinne nennt Augustin die Sündenvergebung den Anfang der Erneuerung.[22]) Sie selbst ist die Erneuerung nicht,[23]) der Glaube, der sie ergreift, macht aus dem Gläubigen keinen neuen Menschen und rechtfertigt noch nicht, d. h. stellt das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott noch nicht her. Das tut erst jene Gnadenwirkung, die dem Menschen durch den heiligen Geist eine neue Kraft mitteilt, anstatt der bösen Lust die Lust, den Willen zum Guten, die Liebe. Durch sie wird der Mensch gerecht und göttlicher Natur teilhaftig.[24])

„Allein die erstmalige Eingießung der Liebe ist nur der Anfang eines hier im Leben stets unvollendeten Prozesses."[25]) Immer von neuem wird sie dem Christen auf sein Gebet hin zuteil. Unter diesen immer wiederholten Zuflüssen der göttlichen Gnade erstarkt sein Wille mehr und mehr zu lückenloser Erfüllung des göttlichen Willens in Werken der Liebe, und so erreicht in dem fortgehenden Heiligungsprozeß des ganzen Lebens erst die Rechtfertigung als wirkliche Gerechtmachung des Christen ihr Ziel. So ist im letzten Grunde also nicht ein persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott, die persönliche Erfahrung des stetigen in Christo dem Sünder sich zuwendenden Liebeswillens Gottes, sondern die zwischen der menschlichen und göttlichen Natur durch die Gnade hergestellte Verbindung, die ein stetes Einströmen übernatürlicher Kräfte in den Menschen ermöglicht, der eigentlich tragende Grund und Kraftquell des christlichen Lebens. Nicht im Glauben, sondern in der Liebe, zu der der Glaube als zu seiner höheren Stufe erhoben werden muß, verwirklicht sich das wahrhaft religiöse Verhältnis,[26]) wie das Prinzip des sittlichen Lebens diese Liebe, und nicht der Glaube ist. Der Glaube für sich bleibt ein Fürwahrhalten oder erhebt sich höchstens zur demütigen und sehnsüchtigen Bitte um Gottes Barmherzigkeit. Als solcher aber

---

[22]) s. die Stellen bei Gottschick a. a. O. 132f. [23]) Wenigstens nicht im Sinne einer realen Umwandlung; vgl. Scheel a. a. O. 531. [24]) Qui iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit. Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: in ps. 44, 18. [25]) Loofs. S. 198. [26]) Vgl. Seeberg, Die Theol. des Joh. Duns Scotus, Leipzig 1900 S. 593: „Das religiöse Erleben des Menschen vollzieht sich nur in der Liebe . ."

ist er identisch mit der Hoffnung, der eigentlichen religiösen Grundstimmung des Christen, der Zuversicht, daß Gott alles tun wird, um uns das zukünftige Heil erlangen zu lassen.[27]) Heilsgewißheit ist also mit dem Glauben nicht verbunden, sondern soweit sie überhaupt möglich ist, mit der Liebe. Die tätige Übung der Liebe gibt dem Christen nicht nur ein gutes Gewissen überhaupt, sondern auch bis zu einem gewissen Grade[28]) die Möglichkeit festzustellen, daß er gerechtfertigt ist vor Gott und der Vollendung des Heils gewiß sein darf, weil er durch sie die Verdienste erwirbt, die er bedarf, wenn er im Gericht bestehen will.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Gnadenwirkung, durch die die Gerechtmachung des Menschen erfolgt, da sie doch schließlich nichts anderes ist als ein Einströmen göttlicher Lebenskräfte in die zum Empfang derselben durch die Taufe bereitete menschliche Natur, einer psychologischen Vermittelung nicht bedarf, die ja auch die Souveränität und Schöpferkraft der Gnade zu bedrohen schien, die aus Nichts schafft und wirkt, wo sie will. Ebenso wenig kann, wenn auf diese innere Wirksamkeit des Geistes alles ankommt, das geschichtliche Erlösungswerk Christi, wie es im Wort an den Menschen herantritt, seine Bedeutung behalten. Tatsächlich tritt denn ja auch im Zusammenhang der Gnadenlehre Augustins das geschichtliche Erlösungswerk Christi sehr zurück und es ist ihm nicht gelungen, diese Lehre mit der Lehre von der Kirche und den Sakramenten auszugleichen. Der unüberwundene Rest der neuplatonischen Metaphysik in seiner Lehre von Gott und dem Wesen des Menschen brachte es mit sich, daß die physischen Kategorien der griechischen Erlösungslehre über die sittlich-religiösen Elemente seiner eigenen Glaubenserfahrung, soweit sie unter dem Einfluß der biblischen, insonderheit der Paulinischen Gedankenwelt stand, doch die Oberhand gewannen.

Unter diesen Umständen kann, trotzdem auf die innere Wirksamkeit des Geistes alles anzukommen scheint, doch auch die Kindertaufe Sakrament der Wiedergeburt für Augustin sein, namentlich sofern mit ihr die negative Seite der letzteren, die Vergebung der Sünde als Tilgung der Erbsünde vornehmlich verbunden ist. Dazu bedurfte es dann eigentlich auch gar nicht der Hülfsvorstellung, die Augustin bisweilen verwendet,[29]) daß für den mangelnden Glauben

[27]) Vgl. hier Gottschick a. a. O. 141 ff. [28]) Soweit es die Prädestinationslehre zuläßt. [29]) Vgl. Steitz, RE [2] XV 226 f., Dorner, Augustinus, S. 258 f.

der Kinder der der Paten stellvertretend eintrete. Tatsächlich scheint seine Meinung auch sonst die gewesen zu sein, daß auf die Fürbitte der Kirche der Glaube der Kinder durch die Taufe ersetzt werde. Doch ist die Anschauung von der inneren Wirksamkeit des Geistes als der regelmäßigen Form der Heilszueignung so vorherrschend, daß er nur bei den noch im bewußtlosen Zustande sterbenden Kindern die volle Gnadenwirkung der Taufe eintreten lassen will. Überhaupt entfaltet natürlich auch nur innerhalb der Kirche, in der allein der Geist waltet, die sakramentale Gnade ihre Segenskraft. Und es bleibt die Bekehrung des Herzens für die Erwachsenen die unumgängliche Bedingung der Wiedergeburt, d. h. also der Eingießung der sündenvergebenden und gerechtmachenden Gnade. Ohne Bekehrung nützt die Taufe nichts. Sie verleiht zwar in jedem Fall einen gewissen sakramentalen Charakter, durch den die Getauften zum Eigentum des Herren gestempelt werden. Aber dieser Charakter wird von denen, die nicht den innerhalb der Kirche waltenden Geist erlangen, unberechtigt besessen und kann ihnen nur zur Verdammnis gereichen.

Kapitel IV.

Die kirchliche Wiedergeburtslehre des römischen Katholizismus.

Augustin war auch in der Lehre von der Wiedergeburt der Lehrer der katholischen Kirche. Jedoch die Kirche hat wohl seine Formeln bewahrt, aber nicht die tiefe Religiosität ihres Urhebers. Mit der Verflachung seiner Gnadenlehre trat mehr und mehr das andere von Augustin ja nicht beseitigte Element der Heilslehre, der freie Wille und das Verdienst des Menschen in den Vordergrund. Schließlich dient die Gnade nur dazu, dem Moralismus, dem die katholische Lehre wieder ganz anheimfällt, ein Mäntelchen umzuhängen. Die unendlich vielen Attribute, die ihr seit der Scholastik bis in die neuesten Lehrbücher der katholischen Dogmatik beigelegt werden, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie im letzten Grunde nur dazu gebraucht wird, um dem Menschen das Tun verdienstlicher Werke, ohne die er nun einmal nicht selig werden kann, zu ermöglichen. Diese Entwickelung war freilich innerlich schon durch die ganze Art begründet, wie seit den Anfängen der katholischen

Kirche das Wesen Gottes und sein Wirken auf den Menschen angeschaut wurde. Wo Gott als geheimnisvoll wirkende Naturmacht gedacht wird und seine Gnade als eine der Natur des Menschen eingeflößte übernatürliche Substanz oder Qualität, da muß, wenn der Mensch nicht ganz und gar seines Charakters als sittliche Persönlichkeit verlustig gehen soll, der menschlichen Freiheit und Selbstständigkeit ein größeres Gewicht eingeräumt werden, als es die religiöse Auffassung seiner Stellung zu Gott zuläßt. Darum vermochte auch Thomas von Aquino, so streng augustinisch er auch in der Gnadenlehre dachte, diese Entwickelung nicht aufzuhalten.

Thomas von Aquino. Thomas kennt keine Verdienste des Menschen vor seiner Rechtfertigung (Wiedergeburt). Wenn freilich auch nach ihm eine Vorbereitung für diesen Akt der göttlichen Gnade notwendig ist, so wird doch auch diese durch Gott selbst gewirkt, kann also kein Verdienst ihm gegenüber begründen. Verdienstliche Handlungen — sie sind wie gesagt für die Seligkeit unerläßlich — sind erst möglich, wenn durch die Eingießung der göttlichen Gnade die Natur des Menschen mit einer übernatürlichen Kraft ausgerüstet ist, die den Willen in den Stand setzt, sich auf das Gute zu richten und mit steter Unterstützung der göttlichen Gnadenhülfe gute Werke zu tun. Den Menschen hierzu zu befähigen ist der eigentliche Zweck der Gnadenwirkung, durch die der Mensch des ewigen Lebens würdig gemacht werden soll. Es ist klar, daß für diese Wirkung der Begriff der iustificatio, wie ihn Augustin festgestellt hatte, der bezeichnendste war. Auch Thomas stellt ihn deshalb in den Mittelpunkt seiner Heilslehre. Der Begriff der Wiedergeburt tritt bei ihm wie überhaupt in der katholischen Lehre fast ganz zurück. Natürlich wird, wie herkömmlich, besonders in der Lehre von der Taufe von ihm gesprochen, aber er hat durchaus keine selbständige Bedeutung neben dem Begriff der Rechtfertigung, der ihn vollständig aufgesogen hat. Wie bei Augustin ist also die Rechtfertigung die Hauptwirkung der gratia gratum faciens. Genauer sind es 4 Momente, in die sich dieser Vorgang zerlegt: Eingießung der Gnade, die Bewegung des Willens zu Gott hin, d. i. Glaube, Abwendung von der Sünde, Sündenvergebung.[1]) Die Taufe eröffnet, das Bußsakrament führt

[1]) s. II. qu. 113 a. 6: quattuor enumerantur ad iustificationem impii, scil. gratiae infusio, motus liberi arbitrii in deum per fidem et motus liberi arbitrii in peccatum et remissio culpae: vgl. Harnack, D. G. III 538.

die Reihe der Gnadenakte fort, durch die der Christ sein Ziel, das ewige Leben, zu erreichen fähig gemacht wird. Die Rechtfertigung selbst ist also nicht als Prozeß zu denken, sondern als ein Akt,[2]) der erstmalig in der Taufe erfolgt, dann aber in gewisser Weise sich wiederholt, nur mit dem Unterschiede, daß die prima gratia unverdienbar ist, die weiteren Eingießungen der Gnade durch den mit der Gnade zusammenwirkenden guten Willen der wiederhergestellten Menschennatur verdient werden können. Der Glaube ist danach notwendig zur Rechtfertigung, sofern der Mensch überzeugt sein muß, daß Gott die Menschen durch „das Geheimnis Christi" rechtfertige.[3]) Aber dieser Glaube, als solcher ein bloßer Akt des Erkennens (cum assensione cogitare), rechtfertigt nicht, sondern erst der vollkommene Glaube, der mit der Liebe eins ist (fides caritate formata) und darum die Kraft zum Guten einschließt. Die Erhebung des Glaubens zu dem Vertrauen des Herzens auf den gnädigen Gott fehlt auch hier und damit wirkliche Heilsgewißheit.

Auch von der Kindertaufe gilt, daß sie die Rechtfertigung bewirkt, nur daß sie nach ihrer positiven Seite den Kindern als ruhender Besitz (in habitu), noch nicht als sich wirksam erweisende Kraft (in actu) verliehen wird, wie ja auch schlafende Menschen die Kräfte des Leibes und der Seele ebenso gut haben wie wachende, auch wenn sie sie nicht gebrauchen. Abgeschlossen ist in ihr zunächst die negative Seite der göttlichen Gnadenwirkung, soweit sie die Erbsünde betrifft: die Tilgung der Erbsünde, die die Schuld und Strafe derselben aufhebt und die Unordnung der Triebe beseitigt, so daß der Mensch der zu seinem Wesen gehörigen und darum an sich unschuldigen Koncupiscenz zu widerstreben imstande ist. So bezieht sich also die Sündenvergebung immer nur auf die vergangenen Sünden, sie stellt an sich kein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen her, sie ist eine (wenn auch nicht zeitlich von ihr getrennte) logische Folge der Gnadeneingießung, die Anerkennung der dadurch erfolgten Zerstörung der Sünde[4]) oder die Konstatierung der auf dem Gerechtfertigten ruhenden Liebe Gottes.[5]) So ruht immerhin bei Thomas auf der Sündenvergebung, wenn sie auch von der Gnadeneingießung abhängig gemacht wird, ein gewisser Nachdruck. Sie gehört mit zu

---

[2]) Vgl. Loofs, D. G. [2] 272. [3]) deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi s. II qu. 113 A. 4. Vgl. Seeberg, D. G. II, 104.
[4]) Seeberg, Duns Scotus, S. 323. [5]) Loofs, Symbolik, S. 283.

der großen realen Änderung, die durch die gerechtmachende Gnade im Menschen gewirkt wird. Unter dem Einfluß des Duns Scotus wird ihr aber in der späteren Lehre diese Bedeutung wieder genommen.

Duns Scotus. Duns [6]) sieht in der Sündenvergebung keine reale Änderung des Menschen. Sie steht auch in keinem kausalen Zusammenhang mit der Gnadeneingießung. Sie ist nichts als die Aufhebung der Schuldverhaftung, genauer der Verpflichtung des Menschen, die ursprüngliche Gerechtigkeit zu haben, wie sie damit von selbst gegeben ist, daß durch die Gnadeneingießung der vorher im Menschen vorhandene Mangel behoben ist. Im göttlichen Willen geht die Gnadeneingießung, sofern sie dem Zweck der Verherrlichung des Menschen näher steht als deren unmittelbares Mittel, voran, in der zeitlichen Durchführung ist die Sündenvergebung das Frühere. Erst muß das alte Verhältnis aufhören, ehe das neue eintritt. Wodurch Duns Scotus aber besonders für die spätere Gestaltung der Rechtfertigungslehre — unter Zurückdrängung der Thomistischen Auffassung — bedeutsam wurde, das war seine stärkere Betonung des menschlichen Verdienstes im Heiligungsprozeß des christlichen Lebens. Was Thomas als eine Gnadenwirkung angesehen hatte, da der Mensch die prima gratia niemals verdienen könne, — wie ja überhaupt kein Mensch Verdienste im strengen Sinn der göttlichen Gerechtigkeit nach ihm erwerben kann — die Vorbereitung auf den Empfang der gerechtmachenden Gnade, das betrachtete Duns (sofern es sich um die Justifikation des Bußsakraments handelte, bei der Taufe fiel eine Vorbereitung ja ohnehin weg) als des Menschen natürliche, daher auch erfüllbare Pflicht, [7]) durch deren Erfüllung er sich die Rechtfertigung verdient. Es ist die sogenannte attritio, die Halbreue oder Galgenreue, wie sie die Reformatoren mit bitterem Spott nannten, [8]) zu der der Sünder von sich aus kommen muß und kann. Gott läßt diese „Disposition" des Menschen als ein gewisses Verdienst gelten (meritum de congruo) [9]) und verleiht ihm daraufhin die Recht-

---

[6]) s. Seeberg a. a. O. 321 ff. [7]) Vgl. Harnack III [2] 555. [8]) auch schon Joh. Paltz. [9]) Harnack urteilt (a. a. O. 557): „In Wahrheit ist die Verschiebung der merita hier soweit geführt, daß der Unterschied von merita ex congruo und ex condigno überhaupt neutralisiert ist: der Mensch kann sich in natürlichem Zustande merita de condigno erwerben, Gott aber hat die Notwendigkeit eines übernatürlichen Habitus trotzdem gewollt und die entsprechende Veranstaltung getroffen".

fertigung, die Sündenvergebung und Gnadeneingießung, durch die der Mensch befähigt wird, gute Werke zu tun, die wirklich verdienstlicher Natur sind[10]) (merita de condigno) und ihm deswegen die Seligkeit erwerben. So steht vor der Gnade das Verdienst, und der die Praxis der Kirche beherrschende Moralismus hat auch theologisch seinen bestimmten Ausdruck gefunden.

Das Tridentinum. Auch das Tridentinum kann trotz des Anschlusses an die strengeren Thomistischen Formeln, zu dem es durch den anfänglichen Gegensatz gedrängt wurde, in seinen in mühsamer Arbeit[11]) zustande gebrachten Sätzen über die Rechtfertigung (sess. IV.) die Hinneigung zu der scotistischen Auffassung des Heilsweges nicht verleugnen. Namentlich aus dem, was es über die „Notwendigkeit der Vorbereitung zur Rechtfertigung bei den Erwachsenen" sagt — nur von dieser handelt das Dekret, während doch c. IV ausdrücklich hervorhebt, daß die Rechtfertigung ohne das Bad der Wiedergeburt nicht geschehen kann — wird das deutlich. An Thomas erinnert es, wenn betont wird, daß diese Vorbereitung beginne mit der von der gratia praeveniens ausgehenden Berufung der Sünder ohne irgend welche Verdienste derselben,[12]) aber scotistisch ist es, wenn doch wieder zugestanden wird, daß der Mensch frei dieser Gnade zustimme und mit ihr mitwirken könne,[13]) und was Thomas erst durch die Rechtfertigung selbst gewirkt sein ließ, die Hinwendung zu Gott im Glauben und die Abkehr von der Sünde, wird c. 6. eben dieser Vorbereitung schon zugeschrieben. Das ist trotz der an die evangelische Ausdrucksweise sich anlehnenden Formeln[14]) doch nur die fides informis,[15]) die Überzeugung von der Wahrheit der göttlichen Offenbarung, die sogar Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung (c. 8) genannt, aber scharf gegen die leere Zuversicht der Häretiker (contra inanem fiduciam haereticorum) abgegrenzt wird (c. 9). Denn diesem Glauben tritt der Glaube gegenüber, der den Menschen in der Rechtfertigung geschenkt wird zugleich mit Hoffnung und Liebe (c. 7). So vollzieht sich denn die Rechtfertigung, das wird ausdrücklich gegen die reformatorische Anschauung betont, nicht durch die Ver-

[10]) Th. hatte sie nur als merita de congruo betrachtet. [11]) Vgl. Loofs, Symbolik, S. 283f. [12]) Vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur c. 5. [13]) eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponuntur c. 5. [14]) fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore c. 6. [15]) Vgl. Loofs, Symbolik, S. 286.

gebung der Sünden, sondern durch die Einflößung der Liebe zu Gott in die Herzen als eines denselben einwohnenden Habitus. Die Rechtfertigung ist also „nicht bloße Sündenvergebung, sondern auch die Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die freiwillige Annahme der göttlichen Gnade und ihrer Gaben," auf Grund dessen der Mensch nicht nur gerecht genannt wird, sondern es tatsächlich ist (c. 7), und das ist die Wiedergeburt in Christo, an die ebenso unsere Gerechtigkeit geknüpft ist, wie an die Geburt aus dem Samen Adams unsere Ungerechtigkeit (c. 3).

Neuere katholische Dogmatik. Bei dieser Lehre ist es dann in der katholischen Kirche verblieben. Eine direkte Entscheidung zugunsten des Duns Scotus gegen Thomas v. Aquino ist stets vermieden worden. Aber tatsächlich beherrscht die scotische Auffassung die offizielle katholische Heilslehre bis in die Gegenwart durchaus. Zwar behauptet wird immer wieder, daß die heilschaffende Gnade (gratia habitualis) nicht verdient werden könne, sondern eine Disposition des Menschen voraussetze, die auf einer Wirkung der Gnade des Beistandes (gratia actualis) beruhe. Da aber Gott allen Menschen, auch Heiden und Juden, zu ihrem Heil genügende Gnade (gratia sufficiens) darbietet, „durch deren Beihülfe sie die Rechtfertigung zu erlangen und die erlangte zu bewahren vermögen, sofern sie treu mitwirken," [16]) so wird die spezifische Bedeutung dieser Gnade dadurch aufgehoben, und wir sind auf einem Umwege trotz der Formeln des Augustin doch dem von ihm so scharf bekämpften Pelagianismus bedenklich nahe gekommen. Worin im letzten Grunde diese Entwickelung begründet liegt, darauf ist schon früher hingewiesen worden (S. 105), darin, daß der Charakter des wahrhaft religiösen Verhältnisses als einer persönlichen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott verkannt wurde und noch wird. Noch heute heißt nach katholischer Auffassung: die Gnade Gottes als den dem Sünder zugewandten persönlichen Heilswillen Gottes (favor Dei) ansehen — sich mit einer „äußerlichen Beziehung Gottes zum Sünder", mit einer „bloß" moralischen Vereinigung des Menschen mit Gott [17]) begnügen. Es kommt vielmehr darauf an, daß eine dem übernatürlichen Endziel des Menschen entsprechende Seinsweise hergestellt wird, die zugleich Prinzip einer auf jenes Endziel gerichteten ver-

---

[16]) Von mir gesperrt, s. Simar, Lehrbuch der Dogmatik [4] 1899 II 653.
[17]) So Simar a. a. O. S. 586. 591. 597.

dienstlichen Selbstbetätigung sein kann.[18]) Das ist nur möglich durch eine physische Ergänzung und Vervollkommnung des Menschenwesens,[19]) durch Mitteilung eines übernatürlichen Lebensprinzips, göttlicher Kräfte, die der Natur des Menschen dauernd inne wohnen (inhärent sind) und ihr einen neuen „Habitus" verleihen. Diese übernatürliche Gabe teilt eben die göttliche Gnade im Akt der Rechtfertigung (durch die Taufe oder das Bußsakrament) mit und verwirklicht dadurch jene „dauernde, an guten Werken fruchtbare Lebensverbindung des Menschen mit Gott", auf die es ankommt, „deren Endziel und höchste Vollendung der ewige Besitz Gottes (visio beatifica) im Himmel ist."[20])

Grundfehler der katholischen Auffassung. Es ist klar, daß von diesen Grundgedanken aus ein Verständnis für den Paulinischen Grundsatz der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und die damit, wie wir sahen gegebene Gleichung von Glaube und Wiedergeburt nicht erwartet werden kann, weil die Paulinische, die evangelische Wertung des Glaubens und die beherrschende Stelle, die in der evangelischen Heilslehre die Sündenvergebung hat, tatsächlich nur zu recht bestehen, wenn das religiöse Verhältnis als Personengemeinschaft, nicht als ein Naturverhältnis oder gar Substanzmitteilung verstanden wird. Hier liegt denn auch der eigentliche Hauptunterschied zwischen katholischer und evangelischer Lehre. Aus ihm erst ergibt sich alles das, was sie sonst von einander trennt, nämlich daß im katholischen Christentum anstatt der Gnadenordnung wieder die Lohnordnung aufgerichtet ist,[21]) daß die sündenvergebende Gnade Gottes in Christo im Grunde wenig bedeutet und der Glaube nicht über ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung und eine gehorsame Annahme der Kirchenlehre hinauskommt, daß endlich die Zueignung des Heils ein geheimnisvoller, der Vernunft stets undurchdringlicher[22]) Vorgang im Naturleben des Menschen bleibt und darum eine wahrhafte Gemeinschaft des sündigen Menschen mit Gott, wirkliche Gewißheit des Heils hienieden nie völlig erreicht werden kann.

Wiedergeburt und katholische Frömmigkeit. Ist damit gesagt, daß katholisches Christentum und die christliche, d. h. die vollendet geistige und sittliche Religion ausschließende Gegensätze sind, daß das Erlebnis der Wiedergeburt zu persönlichem Leben in Gott, in dem

---

[18]) a. a. O. 591. [19]) a. a. O. 568. 591. [20]) a. a. O. 563 f. 593. [21]) Vgl. Loofs, Symbolik, S. 296. [22]) Simar a. a. O. 591.

dieser Charakter der christlichen Religion sich am deutlichsten ausprägt, in ihm keinen Platz hat? Nach der Schärfe der Theorie ja! Aber Lehre und Leben decken sich glücklicherweise nicht. Auch die Frömmigkeit des katholischen Christen kann trotz der Fesseln, in die eine dem Kern des christlichen Glaubens fremdartige Weltanschauung frühzeitig die Lehre hineinzwang, wahrhaft christliche Frömmigkeit sein, sofern seinem unbewußt auf den persönlichen Gott gerichteten Verlangen das von der Kirche in den Sakramenten gewissermaßen zum „Eingießen" auf Flaschen gezogene Heil nicht genügt und es ihm gelingt, an allen dazwischen tretenden persönlichen Heilsmittlern und sachlichen Heilsmitteln vorbei den Weg zu Christo zu finden, ihn zu ergreifen und ihn als die Kraft persönlichen Lebens in sich aufzunehmen. Wer dazu kommt, wird ein neuer Mensch, der hat die Wiedergeburt. Und wer wollte leugnen, daß Menschen auch in der katholischen Kirche dazu gekommen sind und kommen können. Auch in ihr sind lebendige Christen, die in persönlichen Verkehr mit dem lebendigen Gott durch Christum getreten sind. Aber in der offiziellen Lehre kommt dieser Weg der Wiedergeburt nicht zu unzweideutigem Ausdruck. Und die Anweisungen, die die Kirche ihren Gläubigen gab und noch gibt, leiten nicht auf ihn hin. Denn sie sind eben beherrscht von jener naturhaften Auffassung des Verhältnisses zu Gott, das, soweit es persönlich gedacht und deutlich vorgestellt wird, sich schließlich doch nur zu dem Rechtsverhältnis des Schuldners zum Gläubiger, des Knechtes zum Herrn gestaltet, das auf Leistung und Lohn gestellt ist, und stets des helfenden Dazwischentretens der großen Versicherungsanstalt der Kirche bedarf, wenn der Mensch zum Ziele kommen will. Für die wahrhafter Religion stets unveräußerliche Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses hat sie keine anderen Kategorien zur Verfügung als die unpersönlichen in einander überfließenden Kategorien der göttlichen und menschlichen Natur, des ewigen und endlichen, des einen und des geteilten Seins. Der Höhepunkt christlicher Frömmigkeit in der katholischen Kirche muß also mystischer Natur sein, jenes mystische unbestimmbare Einswerden der Seele mit dem unendlichen Grund ihres Daseins in der von allem Stückwerk der endlichen Welt sich loslösenden Kontemplation, dem Anschauen Gottes. Sehen wir, was die Virtuosen der so gestimmten Frömmigkeit, die Mystiker, von der Wiedergeburt zu sagen haben.

Kapitel V.

Die Wiedergeburtsidee der Mystik.

Mystik und Neuplatonismus. Eine neue Lehre über die Wiedergeburt stellt die Mystik nicht auf. Sie will das kirchliche Dogma nicht antasten. Sie will schildern, wie der einzelne Fromme, der sich nicht an dem bloßen kirchlichen Gehorsam (der **fides implicita**) genügen läßt, zur persönlichen Erfahrung der Gottesgemeinschaft kommt. Sie will den Weg zeigen, auf dem er die selige Empfindung der Gottesnähe, in der einer frommen Seele Verlangen erst völlig gestillt ist, erlangen kann. Die Lehre von der Wiedergeburt oder wie die Mystiker am liebsten sagen, von der Gottesgeburt im Menschen, spielt daher hier eine größere Rolle als im kirchlichen Lehrsystem. Aber wir bewegen uns auch hier durchaus im Rahmen der katholischen Gesamtanschauung. Dieselben Grundgedanken, die die theologische Ausgestaltung der kirchlichen Lehre in der Scholastik beherrschen, bestimmen auch die Anweisungen, die die Mystik gibt, um dem einzelnen Frommen in seinem persönlichen Leben zum Erlebnis der Wiedergeburt zu verhelfen. Es wäre daher ebenso sehr eine Verkennung des eigentlichen Wesens der Reformation wie der Grundgedanken der Mystik, wollte man in dieser eine „reformatorische“ Bewegung vor der Reformation sehen. Mit Recht sprach schon der Katholik Bach 1864 es aus:[1]) „Das Wesen der deutschen Mystik ist der Bewegung des 16. Jahrhunderts ganz fremd,“ fremd nämlich, soweit es sich um die eigentlich treibenden Grundgedanken handelt. Im übrigen bleibt es dabei, daß die Vertiefung des inneren Lebens, die Richtung auf das Individuelle und Persönliche in der Frömmigkeit, die Energie der Hingabe an Gott als das einzige Gut der Seele, die die Mystik auszeichnen, der Reformation in besonderer Weise den Boden bereiten halfen, wie ja auch dem Christentum der Reformatoren, vor allem Luthers ein mystischer Einschlag, der eben von lebendiger Religion untrennbar ist, nicht fehlt.

Der Weg, den nach der Mystik die Seele beschreiten muß, um zur vollkommenen Gottesgemeinschaft zu gelangen, und das Ziel, das auf

[1]) Jos. Bach, Meister Eckhart. Wien 1864, S. 227. So urteilen auch nach dem Vorgang Ritschls und auf Grund der urkundlichen Nachweisungen der Abhängigkeit Eckharts von Thomas v. Aq. übereinstimmend Harnack (D. G. III. 377) und Seeberg (in Thomasius D. G. ² u. s. eig. II, 162).

diesem Wege erreicht wird, beides wird beschrieben nach der Weise Platos und Plotins, aber nicht im Geiste, wenn auch vielfach mit den Worten des Evangeliums und der Bibel. Schon Plato verlangte ja, daß die Seele, um zu Gott zu kommen, sich losmachen müsse von der Verbindung mit dem Leibe und dem Trug der Sinne. Und dieser Gedanke ist es, der, Grundgedanke der Philonischen und Neuplatonischen Philosophie geworden, durch die von letzterer beherrschten Schriften des Areopagiten in die katholische Mystik übergegangen ist.[2]) Je mehr die Gottheit in die Ferne rückte als das über die Welt und alles menschliche Denken weit hinausliegende unterschiedslose einfache Sein, um so mehr mußte eine Vereinigung mit ihr nur denkbar erscheinen, wenn der Geist sich so weit als möglich über die Welt des geteilten, des endlichen Seins erhob. Wenn du am Göttlichen teilnehmen willst, sagt deshalb Philo,[3]) so mußt du nicht nur den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst mußt du heraustreten; das Licht des natürlichen Bewußtseins muß untergehen, wenn das göttliche Licht in uns aufleuchten soll. Ähnlich lehren die Neuplatoniker. Nur in der mystisch-ekstatischen Schauung, bei der alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewußtseins verschwindet, kann das Göttliche ergriffen werden. Denn um das in sich aufzunehmen, was über und außer aller Bestimmung ist, muß die Seele selbst von jeder Form und Bestimmtheit sich lösen, sich zur reinen Bestimmungslosigkeit und unbedingten Empfänglichkeit läutern.[4]) Wenn die Seele jede Neigung zum Äußeren und jede Vorstellung desselben entfernt, wenn sie sich von allem, was nicht sie selbst ist, in sich zurückzieht und stille wartet auf das höhere Licht, dann geht dieses in ihr auf, plötzlich und unvermittelt. Gott selbst erscheint in der Seele und wird eins mit ihr. Nichts steht mehr zwischen ihm und ihr. Die Seele selbst ist reines Licht, ist Gott geworden. Das ist freilich nur möglich, weil die Seele selbst göttlicher Natur[5]) und nur durch ihre Fesselung an den Leib und ihre Abhängigkeit von diesem unvollkommen und schlecht geworden ist. Wird diese Abhängigkeit aufgehoben, die Seele vom Körper befreit, so tritt ihr eigentliches Wesen in seiner ursprüng-

[2]) s. S. 97; vgl. hierzu besonders Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita 1900.
[3]) Vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 2 [3] 415. [4]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 611 ff. [5]) Auf Plotin (Ennead. I, 6. 9) geht das Goethesche Wort zurück: „Wär nicht das Auge sonnenhaft. . . "

lichen Schönheit hervor, und in jenem höchsten Akt der Erhebung erkennt sie, daß sie Gott ist. Um die Seele zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen, ist also nicht eine Umwandlung ihres inneren Charakters nötig, ja nicht einmal eine besondere Einwirkung des Willens auf sich selbst, sondern nur eine Hinwegräumung dessen, was ihren Aufschwung zur übersinnlichen Welt hemmt. Ist das geschehen, so nimmt die Seele die Richtung auf das Übersinnliche mit der gleichen Sicherheit und Notwendigkeit, mit der etwa ein Luftballon in die Höhe steigt, wenn man die Stricke löst, die ihn zurückhielten.[6])

Der Heilsweg der deutschen Mystik. Seitdem diese Gedanken in den Schriften des Areopagiten durch ihre Verbindung mit der katholischen Sakramentslehre kirchlich legitimiert waren, begegnen wir ihnen in der mystischen Theologie immer wieder. In fast stereotypen Wendungen unermüdlich wiederholt stellen sie den Höhepunkt katholischer Frömmigkeit und jeder von gleichen naturhaften Grundanschauungen beherrschten Frömmigkeit dar, auch der pantheistisch gerichteten Mystik auf protestantischem Boden.

Man sieht, wie in der neuplatonischen Beschreibung des Aufschwungs der Seele zu Gott jene 3 Stufen, auf denen nach der deutschen Mystik des Mittelalters die Seele bis zur vollkommenen Vereinigung mit der Gottheit aufsteigt, unmittelbar vorgebildet sind: Die Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung, wie sie nach dem Vorgang des Dionysius Areopagita[7]) meist genannt werden,[8]) oder wie Seuse es ausdrückt: das Entbildetwerden von der Kreatur das Gebildetwerden mit Christo, das Überbildetwerden in der Gottheit. Denn was ist die Reinigung, die Entbildung von der Kreatur, die die erste ja den weiteren Fortgang schon in sich schließende Stufe des mystischen Heilsweges ist, was ist sie anders als Abwendung von aller Geteiltheit und Zerstreutheit des kreatürlichen Seins. „Nichts hindert den Menschen so sehr an Erkenntnis Gottes als Zeit und Statt. Zeit und Statt sind Stücke, und Gott ist Eins. Darum, soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen über Zeit und Statt; wann Gott ist weder dies noch das, wie diese mannigfaltigen Dinge. Wann

[6]) Zeller a. a. O. 599. [7]) de hierarch. eccl. c. 6 p. 3 § 5 (Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte, II, 294). [8]) Vgl. z. B. Theologia deutsch, c. XIV. (hrsg. v. Pfeiffer, 4. A. Gütersloh 1900 S. 49f.).

Gott ist Eines." [9]) In den verschiedensten Wendungen wird darum immer wieder diese eine Forderung erhoben. Soll Gott eingehen, muß die Kreatur ausgehen. Wo das göttliche Licht leuchten soll, muß das natürliche Licht erlöschen. Will die Seele einen Vorschmack ewigen Lebens in der Zeit haben, so muß sie ganz allein, ganz innerlich sein, darf nicht auslaufen durch die 5 Sinne in die Mannigfaltigkeit der Kreaturen; sie muß ganz lauter, ledig und bloß sein von allen Bildern, gänzlich abgeschieden von allen Kreaturen und zu allererst von sich selber, sie muß ihren eigenen Willen und alle natürlichen Neigungen aufgeben, von aller Untugend und Sünde sich läutern, von aller Ichheit und Selbstheit lassen. [10]) Mit einem Wort: „Sei lauterlich und gänzlich ohne dich selbst!" [11]) Das ist die Losung des wahren Mystikers hier genau so wie in der brahmanischen und buddhistischen Mystik, und es fehlen auch nicht Anweisungen durch bestimmte äußere Übungen diese „Gelassenheit" des inneren Menschen zu befördern. So soll die Geteiltheit und Mannigfaltigkeit des endlichen Seins, das Haften an der kreatürlichen Welt überwunden, ja das ganze natürliche Leben mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen, seinen Regungen und Trieben, seinem Wollen und Handeln zurückgedrängt, ja stille gestellt werden, damit eine Gemeinschaft mit Gott möglich wird. Diese Vorbedingung zu schaffen (oder auch: durch den Geist in sich schaffen zu lassen) ist Aufgabe und Sache des Menschen. [12]) Und kein besseres Mittel gibt es für ihn diese Aufgabe zu erfüllen als die andächtige und mitleidige Versenkung in die Betrachtung der Marter Christi, die den Entschluß in ihm wachruft in Demut und Selbstverleugnung ihm auf dem Wege des Leidens und der Armut nachzufolgen. [13])

Wenn der Mensch sich selbst so bereitet hat, dann tritt ganz von selbst die 2. Stufe, die Erleuchtung ein. Gott selbst ergießt sich in die von allem Endlichen und Selbstischen losgelöste Seele, sein Licht

[9]) Eckhart bei Bach a. a. O. 102; vgl. Theologia deutsch, S. 87. [10]) Eckhart, Ausgewählte Predigten in Predigt der Kirche (hrsg. von Leonhardi) Bd. VIII S. 2. 10; Tauler, ebd. Bd. XVI S. 22. 65. 76. Theologia deutsch, S. 27. 49 u. ö. [11]) Theologia deutsch, S. 79. [12]) „Daß der Mensch nicht bereit ist oder wird, das ist wahrlich seine Schuld." Theologia deutsch, S. 79; vgl. Tauler a. a. O. S. 76. [13]) Seit Bernhard von Clairvaux der Herzpunkt mystischer Frömmigkeit. Diese Meditation wurde oft (vgl. namentlich Seuse) in „dramatischer Lebendigkeit und sinnlicher Anschaulichkeit" betrieben (Thomasius-Seeberg a. a. O. 299).

erfüllt sie ganz, er vereint sich mit ihr. Oder, wie es auch ausgedrückt wird: Gott spricht sein ewiges Wort in der Seele Grund, er gebiert seinen Sohn in ihr. Das ist die Gottesgeburt im Menschen, von der bei Eckhart, aber auch sonst bei den Mystikern, so viel die Rede ist. Was ist darunter zu verstehen? Eckhart dringt darauf, daß man sich den Vorgang der Geburt des Sohnes in der Seele ganz so denke wie die Geburt des Sohnes vom Vater in der Ewigkeit. Wie Gott der Vater da „ein vollkommenes Einsehn in sich selber hat und ein abgründiges Durchkennen seiner selbst mit sich selbst, nicht mit einem Bilde", so kann auch die vollkommene Erkenntnis Gottes, die eins ist mit seiner Geburt in der Seele, in dieser sich nur vollziehen in ihrem Grund und innersten Wesen, das hinter den „Bildern" liegt, in der unbewegten Einheit ihres Wesens, das der Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen in der Erkenntnis der sinnlichen Welt und in den einzelnen Handlungen sich betätigenden Kräfte zu Grunde liegt.[14]) Je mehr aber ein Mensch in diesem Leben mit seiner Erkenntnis nahe kommt dem Wesen der Seele, desto näher ist er der Erkenntnis Gottes.[15]) Sieht man genauer zu, so stößt man auch hier auf die uns schon bekannten neuplatonischen, wenn auch christlich vertieften Gedanken. Auf dem Wege der Reinigung und Erleuchtung kommt die Seele zu sich selbst, ihre wahre göttliche Natur kommt wieder zum Vorschein, das Bild Gottes, zu dem sie von Natur „gebildet" ist, wird durch die Gottesgeburt entblößt und zur Vollendung gebracht, das innerliche Wort, das bedeckt in ihr lag, wird kund. Kurz: wenn die Seele ihr eigentliches Wesen erkennt, entdeckt sie Gott in sich, wird sie Gott.[16])

Hier ist der Punkt, wo der pantheistische Grundzug der neuplatonischen Metaphysik deutlich hervortritt. Denn dies göttliche Wesen, das die Seele in sich selbst, in ihrem Grund, entdeckt, wird unmittelbar mit Gott selbst gleichgesetzt, von Eckhart bisweilen so unverhüllt, daß er bekanntlich der Anklage auf Ketzerei nur schwer sich erwehren konnte. Aber auch Tauler und die deutsche Theologie betonen mit Nachdruck, daß die Einigung der Seele mit Gott eine wesenhafte sei, wenngleich es keine substantielle Vermischung sein soll! Mit dem letzten Satz wahren sie ihre kirchliche Stellung. Aber ein Gefühl des Unterschiedes ist für den Mystiker im Augenblick der

[14]) Eckhart a. a. O. S. 4. 8. 64. [15]) Eckhart bei Bach S. 102.
[16]) Eckhart a. a. O. S. 9. 18; dazu Thomasius-Seeberg 309 Anm.

ekstatischen Verzückung nicht mehr vorhanden, er ist „vergottet" (Theol. deutsch). Und tritt die Vergottung in ihrer höchsten Vollendung auch leiblich nicht im Jenseits in die Erscheinung, so gilt doch schon hier: „der Mensch entweicht Gott so gar, daß Gott da selber ist der Mensch und der Mensch auch daselbst Gott ist, und diese wahre Einigkeit wirkt da stetiglich und tut und läßt ohne alles Ich, Mir, Mein, Mich u. dgl.: sieh da ist wahrer Christus und anders nirgend."[17]) Auf Grund dieser unmittelbaren Gleichsetzung des Tuns der Seele mit dem Tun Gottes wird sogar der Ausspruch gewagt, daß der, in dessen Seele Gott geboren, wirkt, was Gott vor 1000 Jahren gewirkt hat und nach dieser Zeit wirken wird, und der andere: daß die Seele mit dem Worte schwanger gehe und den Sohn wieder in den Vater gebäre, nachdem er in ihr geboren.[18]) Daß wir uns hier noch im Bann der Naturreligion befinden, zeigt der Umstand, daß die sinnlich-realistischen Vorstellungen von dem Verkehr der Seele mit Gott, denen wir in der Mysterienreligion begegneten, hier wieder auftauchen, Vorstellungen, die bei manchen Nonnen sich zu dem Gefühl verdichteten, mit Christus schwanger zu gehen.[19])

Die Mystiker Vorreformatoren? Wo findet der Glaube, wo die Sündenvergebung auf diesem Heilswege ihre Stelle? Eckhart spricht wohl davon, daß das göttliche Licht durch den Glauben sich in das Naturlicht ergießt, daß Gott in die Seele getragen werde.[20]) Aber nach allem Vorangegangenen ist es klar, daß es sich hier um jenen mystischen Erkenntnisakt handelt, der von allem Kreatürlichen absehend sich ganz auf das unbewegte einheitliche Wesen der Dinge richtet und so zugleich eins ist mit der Liebe, übergeht in die Gottesminne, in der Gott sich in die Seele senkt. Die Sündenvergebung aber, wie bei der im letzten Grunde doch physischen Auffassung dessen, was uns von Gott trennt, nicht weiter verwunderlich, steht ganz im Hintergrund und mit ihr das Heil, das in der geschichtlichen Offenbarung in Christus beruht. Die Offenbarung wird ganz in psychologische Vorgänge im einzelnen Subjekt aufgelöst. „Wieviel Christi L e b e n in einem Menschen ist, also viel ist auch Christus in ihm."[21]) Nicht auf das, was Gott außer mir getan hat, habe ich zu achten, sondern auf das, was er in mir wirkt, was in mir geschieht. „Sofern

[17]) Theologia deutsch, S. 85. [18]) E c k h a r t a. a. O. S. 96, andere Belege aus Eckhart, dem Buch von der geistlichen Armut, T a u l e r, Seuse s. bei Thomasius-Seeberg S. 307 ff. [19]) Vgl. die Parallelen bei D i e t e r i c h, eine Mithrasliturgie, S. 140 ff. [20]) Vgl. B a c h S. 116. [21]) Theologia deutsch, 191.

es außerhalb mir ist und geschieht, so macht es mich nimmer selig, sondern nur so viel es in mir ist und in mir geschieht, geliebt, erkannt, geschmeckt und empfunden wird." [22]) So wird die Gewißheit der Liebe Gottes von den Schwankungen des Innenlebens abhängig. Auch hierin zeigt sich der katholische Grundzug der Mystik. Für den Mystiker kann die Gewißheit des Heils, da sie für ihn mit einem spezifischen Gefühl der Gottesnähe verbunden ist, niemals eine stetige das ganze Leben erfüllende und tragende Kraft sein, so überschwengliches er auch von der Gottesgeburt in sich zu sagen weiß. Je und je bricht die schmerzliche Klage hervor, wie auf jene Augenblicke der höchsten Erhebung und Beseligung, der Entrückung in die himmlische Welt, Stunden um so tieferer Niedergeschlagenheit und trostloser Mattigkeit folgen, wie nur zu bald das Gefühl gänzlichen Durchdrungenseins von Gott, völligen Vereintseins mit ihm wieder abgelöst wird durch die bittere Empfindung der Gottesferne und unsäglicher Leere und Öde des inneren Lebens.

Trotzdem hat — das darf nicht verschwiegen werden — die Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens, wie sie die Mystiker erstrebten, nun doch nicht — wenigstens nicht bei dem größten Teil der deutschen Mystiker — zu einem unfruchtbaren Quietismus geführt, der in der Abkehr von der Welt die Pflichten der brüderlichen Gemeinschaft vernachlässigt und in der Gelassenheit der Seele selbstsüchtigen Gottesgenuß sucht. Meister Eckhart hat verlangt, daß, selbst wenn ein Mensch in einer Verzückung wie der des Paulus sich befinde, er sie doch lassen müsse, wenn ein armer Kranker seiner Hülfe bedürfe. [23]) Mit der Gottesgeburt in der Seele ist für ihn die wahrhaft sittliche Betätigung des Menschen notwendig verbunden. Die höchste Stufe der Kontemplation soll kein träges Sichgehenlassen und selbstsüchtiges Genießen sein, sondern höchste Empfänglichkeit und Fruchtbarkeit des Wirkens. [24]) Denn Gott ergießt sich in ihr in die Seele also, daß „das Licht sich auswirft und überfließt in die Kräfte und auch den äußeren Menschen". [25]) Und nun läßt der Mensch Gott in sich wirken in der dreifachen Entsagung von der Welt, der Sünde, dem Selbst ebenso wie in dem ernsten Streben nach der Gerechtigkeit in der Übung der Liebe nach dem Vorbild Christi. [26]) Es ist bekannt, wie warm und eindringlich

[22]) ebenda S. 33. [23]) Thomasius-Seeberg 314. [24]) Eckhart a. a. O. S. 18. [25]) ebd. S. 9. [26]) Vgl. die genauere Darstellung bei Bach S. 129 ff.

Tauler in seinen Predigten das praktische Christentum persönlicher Liebesübung seinen Zuhörern ans Herz legte und wie eifrig es in den Kreisen der Brüder des gemeinsamen Lebens betrieben wurde. Und endlich: die Theologia deutsch würde einem Mann wie Luther nicht so ans Herz gewachsen sein, wenn nicht dieser praktische Zug auch durch ihre Mystik hindurchdränge. In der Tat ist sie von einem hohen und freien Geist wahrhafter Sittlichkeit durchweht! In ihr ist ein tiefes Verständnis dafür, wie alle Lohnsucht und Werkgerechtigkeit der Tod wahrhaft sittlichen Lebens ist und unvereinbar zugleich mit wahrhafter Frömmigkeit, die Gott allein die Ehre gibt und weiß, daß wir nichts sind und haben von uns selbst, sondern alles durch ihn und von ihm allein! „Ich spreche: der die Sonne fragte, warum scheinst du, sie spräche: ich muß scheinen und kann nicht anders, denn es ist meine Eigenschaft und gehört mir zu .... Also ist es auch um Gott und Christum und alles, was göttlich ist und Gott zugehört; das will, wirkt und begehrt nichts anderes denn Gut als Gut und um Gut, und da ist anders kein Warum." „Man soll wissen, daß das Licht oder die Erkenntnis nichts taugt ohne die Liebe." „Gott ist ein wahrer Liebhaber lieber denn tausend Löhner oder Mietlinge." [27])

Das sind herrliche Aussprüche von unvergänglichem Wert. Sie zeigen, daß hier der Bann des Intellektualismus und der Werkgerechtigkeit tatsächlich durchbrochen ist. Und nach dieser Richtung bedeutet die mystische Lehre von der Wiedergeburt einen Fortschritt über die gemeinkatholische Anschauung hinaus und eine Annäherung an das biblisch-evangelische Ideal. Aber trotz allem bleibt es dabei, daß die lehrhaften Anschauungen, die die Grundlage der Mystik bilden, keine anderen sind, als die der kirchlichen Theologie, dieselben wie sie ein Augustin, ein Thomas und die übrigen Scholastiker — wenn auch im einzelnen in verschiedener Ausprägung — vertreten, wo es sich um die Schilderung des Heilsweges der Seele und der dabei wirksamen Kräfte handelt, wie ja auch die Mystiker durchweg das Leben in der Kirche und den Gebrauch ihrer Sakramente bei ihren Spekulationen voraussetzen. Die Gnade Gottes, durch die der Mensch wiedergeboren wird, ist eine naturhafte Kraft, die ihm eingegossen wird und seine N a t u r umwandelt oder wiederherstellt,

[27]) Theologia deutsch, S. 103. 165. 145.

so daß sie der göttlichen Natur teilhaftig, der Mensch zu einem Kind Gottes wird, das göttliche Werke zu tun im stande ist. Damit ist aber der Grundcharakter der christlichen Religion als einer geistig-sittlichen Religion verletzt. Ihn hat erst die am Evangelium entzündete Erkenntnis und Erfahrung der Reformatoren wiederhergestellt, die uns wieder verstehen lehrte, daß es sich bei der Wiedergeburt nicht um ein Erlebnis handelt, in dem das persönliche Leben des Menschen wieder im Naturleben, wenn auch einer höheren Potenz, untertaucht, sondern durch das es durch die persönliche Hingabe an den lebendigen persönlichen Gott in Christo gerade als persönliches-sittliches Leben seine höchste Stufe und größte Kraftentfaltung erlangt.

VI. Kapitel.

Erneuerung und Vertiefung der christlichen Wiedergeburtslehre durch die Reformation.

Die Wiedergeburtslehre eine Zentrallehre des Protestantismus. Hat die Reformation ein neues Verständnis für die grundlegende Bedeutung der Wiedergeburtslehre für den christlichen Glauben gebracht? Wenn man nach der eigentlichen Grund- und Hauptlehre des Protestantismus fragt, so ist doch die Antwort: Das ist die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. „Sie ist der Artikel, von dem man nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben kann.“ [1]) Aber es ist eine fast allgemeine Erfahrung, daß man mit diesem Hauptartikel evangelischen Glaubens dort, wo es gilt, evangelische Frömmigkeit zu pflanzen und zu pflegen, in Unterricht, Predigt, Seelsorge der evangelischen Kirche nicht viel anzufangen weiß. Es wird vielleicht einmal über ihn gepredigt, wenn die in der Eisenacher Perikopenreihe in die alte Epistelreihe für den 13. Sonntag nach Trinitatis neu eingestellte Epistel Röm. 3, 21—28 dazu zwingt. Der Lehrer hält sich für verpflichtet, beim Katechismusunterricht von ihm zu sprechen, etwa beim 3. Artikel, obgleich es manchem wunderlich erscheinen mag, daß in dem Büchlein, das doch enthalten soll, was jedem evangelischen Christen zur Seligkeit zu wissen notwendig ist, die Rechtfertigung aus Glauben gar nicht erwähnt ist. Immer-

---

[1]) art. Smalc. symbol. Bb. herausg. v. Müller S. 300.

hin, man preist sie mit mehr oder weniger beredten Worten als das Kleinod der Reformation, weil man in der Kirchengeschichte und in der Dogmatik sie einmal so einzuschätzen gelernt hat. Aber im Grunde ist man froh, das schwere Stück Arbeit wieder hinter sich zu haben und wird doch das unsichere Gefühl nicht los, daß es umsonst war, daß dem Schüler oder der Gemeinde die Rechtfertigung ein fremdartiger und unverstandener Begriff geblieben ist. Sollen wir es darum aufgeben die Rechtfertigung in den Mittelpunkt unseres Glaubens zu stellen, in ihr das eigentliche Prinzip, den Wurzel- und Quellpunkt des Protestantismus zu sehen? Keineswegs! Aber wir dürfen sie nicht immer nur als eine Lehre neben anderen betrachten, sondern als das, was sie für die Reformatoren, insbesondere Luther tatsächlich war, als den Ausdruck grundlegender persönlicher Erfahrung, lebendiger Religion, die eben nicht aus Büchern gelernt und von anderen übernommen werden kann, sondern von jedem persönlich erlebt werden muß. Selbstverständlich ist es von der allergrößten Wichtigkeit, daß ein solches bedeutsames, zentrales Stück unserer Religion auch lehrhaft formuliert, in seiner besonderen Eigenart genau erkannt und beschrieben und sorgsam gegen andere Erlebnisse abgegrenzt wird, weil ein falscher Ansatz hier mit Notwendigkeit eine Verfälschung und Verkehrung des gesamten damit im Zusammenhang stehenden religiösen Lebensprozesses nach sich ziehen muß. Aber eben das, daß es sich um lebendige Religion handelt, um ein erfahrbares Stück persönlichen Lebens, das darf nie außer acht gelassen werden. Eine Lehre von der Rechtfertigung, in der von diesem Pulsschlag lebendiger Erfahrung überhaupt nichts mehr zu spüren ist, die mir in keiner Weise deutlich macht, wie diese Erfahrung auch von mir gemacht werden kann und was durch sie aus mir wird, mit einem Wort, eine *Lehre von der Rechtfertigung, die sie mir nicht zugleich als Wiedergeburt verständlich macht, hat vollständig ihren Zweck verfehlt.* Das aber ist der Fall, wenn die Rechtfertigung aus dem Zusammenhang des persönlichen Lebens herausgenommen und zu einem Vorgang gemacht wird, der sich außerhalb des Menschen abspielt. Daß die Dogmatiker das aus ihr machten, ist der Grundfehler der späteren Lehrentwickelung, an dem wir heute noch kranken, der es verschuldet hat, daß das Erlebnis, von dem ein Luther mit elementarer Macht ergriffen wurde, das

alle Kräfte seiner gewaltigen Natur in Bewegung setzte und ihn hineintrieb in den Riesenkampf gegen eine ganze Welt von Widersachern und Anfechtungen, daß das für so viele zu einer unlebendigen Formel erstarrt ist, um die man erbittert kämpft und die doch im Grunde genommen das Herz kalt läßt und für das innerste Leben wenig bedeutet. Darin liegt für uns die Berechtigung, der Lehre von der Wiedergeburt zugleich mit der Lehre von der Rechtfertigung eine zentrale Stelle in dem Protestantismus zuzuweisen. Gerade dadurch erweist er sich als wirkliche Erneuerung des genuinen Christentums, wie in demselben Maße als die Lehre von der Wiedergeburt diese Stelle verliert, er auch jedesmal an Lebenskraft und echt christlichem Gehalt einbüßt. Das nachzuweisen wird unsere Aufgabe sein.

Luther. Rechtfertigung als Wiedergeburt. Wenn es sich für Luther bei der Rechtfertigung aus Glauben nicht um mehr gehandelt hätte, als um eine Lehre und deren richtige Formulierung, er hätte keinen Finger gerührt um sie, geschweige daß er seine eigene Person und Ruhe und Wohlfahrt seines ganzen heißgeliebten Volkes für sie eingesetzt hätte. Es handelte sich für ihn um eine persönliche Erfahrung von einer für sein ganzes Leben ungeheuren Tragweite, um eine daraus entspringende Erkenntnis, an der seine eigene Seligkeit, an der die Ehre Gottes hing, die darum ihn zwang, mit rücksichtsloser Gewalt all das zu beseitigen, was sie bei ihm und bei anderen zu verkümmern drohte, was den christlichen Glauben seines ihm eigentümlichen religiös-sittlichen Gehalts entkleiden und auf eine niedrigere Religionsstufe wieder herabdrücken mußte. Denn was war's, das für Luther den eigentlichen Wert der Rechtfertigungslehre ausmachte? Schließlich doch das, daß nur die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ihm das vollkommene Verhältnis zu Gott sicherte, das das Ziel aller Religion ist, und durch dessen Verwirklichung das Christentum sich allen andern Religionen gegenüber als die vollkommene Religion erweist, daß er durch die Rechtfertigung allein aus dem Glauben und durch sie allein auf jene Stufe des Lebens erhoben wurde, nach der jedes Menschen Seele in ruhelosem Verlangen sich streckt, eines Lebens mit vollbefriedigendem Inhalt und unüberwindlicher Kraft, selig in Gott und in der Kraft Gottes mächtig aller widerstrebenden, das Leben hemmenden Gewalten. Das aber ist etwas, was man nicht in mühsamer Gedankenarbeit durch folgerichtige Schlüsse aus bestimmten Vordersätzen heraus-

rechnet oder durch nachträgliche Überlegungen als bei sich vorhanden feststellt oder wenigstens als etwas, das da sein sollte, nachweist, sondern was man entweder erlebt oder nicht erlebt. Und Luther hatte die Rechtfertigung erlebt. Er redete von ihr nicht wie „die fabulierenden Traumprediger". Er hatte es an sich erfahren, wie es ein „gar groß, stark, mächtig und thätig Ding umb die Gnade ist: Sie trägt, sie führet, sie treibet, sie zeugt, sie wandelt, sie wirkt alles im Menschen, und läßt sich wohl fühlen und erfahren. Sie ist verborgen, aber ihre Werke sind unverborgen".[1]) Eben darum ergreift seine Predigt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben auch heute noch mit so wunderbarer Gewalt, wie sie damals, als sie zuerst erscholl, die Herzen im Sturm mit sich fortriß. Denn sie ist ein Zeugnis, ein aus tiefstem, innerstem, persönlichem Leben quellendes Zeugnis, die lebenswahre und eindrucksvolle Schilderung der immer von neuem mit staunender Freude gemachten Erfahrung, wie er durch das Anschauen der Gnade Gottes in Christo aus dumpfer Verzagtheit und kraftlosem Dahinleben in Trost- und Hoffnungslosigkeit emporgehoben wurde zu einer Höhe und Kraft des Lebensgefühls, in der er sich allen hemmenden und niederdrückenden Mächten weit überlegen wußte. Schön hat Stephan Prätorius († 1603)[2]) den Grundzug der religiösen Persönlichkeit Luthers geschildert, wenn er sagt: „Wir wollen den Herrn Lutherum von wegen seines göttlichen Gemüts rühmen. Denn er ist . . . so ganz friedsam, mutig und fröhlich gewesen, daß ihm der freudige göttliche Mut aus den Augen geleuchtet hat. — Er ist immer mit aufgerichtetem Herzen und Augen frisch und fröhlich dahergegangen, wie ein freudiger Löwe ohne Scheu. Lutherus sollte ein Evangeliumsbild, ja ein Vorbild aller lieben Heiligen sein; deswegen mußte er gehen auf dem Wege des Friedens und Tritte der Freude tun wie ein Engel Gottes, daß ihn liebten alle, die ihn sahen." Es ist dieselbe Erfahrung, der der Apostel, dem er am meisten verdankte, daß er es wieder entdeckte, was christliche Religion sei, Paulus Römer 8, 38 ff. so unvergleichlich herrlichen Ausdruck gegeben hat.[3]) In dieser Erfahrung hat er die Rechtfertigung erlebt.

---

[1]) Ww.E.A. 7, 170 f. [2]) Bei Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. S. 276. [3]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte ³ III, 718: „So hat Luther die Grundgedanken des 8. Kap. des Römerbriefes wieder zum Fels der Religion erhoben."

Diese unerschütterliche Gewißheit, von der sein ganzes Wesen durchdrungen und getragen war, daß nichts ihn scheiden könne von der Liebe Gottes in Christo Jesu, dies friedevolle und freudige Bewußtsein, durch Jesus Christus Vergebung der Sünden und einen gnädigen Gott zu haben, ein Kind Gottes, schon hienieden in das himmlische Wesen versetzt zu sein, hatte seinem Leben eine feste Grundlage gegeben, auf der es sich von Grund aus neu aufbaute. Die Richtigstellung seines Verhältnisses zu Gott, die Rechtfertigung, schloß eine Wandlung seines gesamten Lebensstandes, die Versetzung in einen „anderen und neuen Stand“,[4]) in sich, die sich über den ganzen Umkreis seines Lebens nach allen seinen Beziehungen erstreckte. Die Rechtfertigung war für Luther zugleich Wiedergeburt. Noch in den Schmalkaldischen Artikeln hat er es als seine Lehre von der Rechtfertigung festgelegt, „daß wir durch den Glauben ein ander neu rein Herz kriegen, und Gott um Christi willen, unseres Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält.“[5]) Luther hat von einer Rechtfertigung, die nicht belebende, neuschaffende Kraft in sich trägt, nichts gewußt und nie etwas wissen wollen. Ein Glaube, durch den der Mensch nicht anders wird, als er vorher war, ist für ihn der rechte Glaube, der wahre Christenglaube nicht, sondern ein Glaube, den auch die Juden, Türken und Papisten haben können, deren Religion sich eben als unzureichender Versuch der Verwirklichung des Verhältnisses zu Gott erweist, weil ihr Glaube „nichts thut noch schaffet, weder streitet noch überwindet, sondern lässet sie alle, wie sie sind in der alten Geburt und unter des Teufels und der Sünde Gewalt“.[6]) Fromme Leute kann's wohl auch unter Heiden und Türken geben; „wenn du aber nach einem Christen fragst, so mußt du viel höher fahren. Denn das ist ein anderer Mann, der heißt nicht Adams Kind und hat nicht Vater und Mutter auf Erden, sondern ist Gottes Kind und Erbe und Junker im Himmelreich.“[7]) „Darum, so du nicht die Welt überwindest, sondern dich überwinden lässest, magst du wohl rühmen vom Glauben und Christo, aber deine eigene That zeuget wider dich, daß du nicht Gottes Kind bist.“[8]) Christen, Kinder Gottes sind durch die neue Geburt „himmlische Fürsten“, „rechte Kayser und

[4]) 11, 298. [5]) Symbol.Bb. (Müller) S. 324. [6]) 8, 223. [7]) 12, 121. [8]) 8, 219.

Könige über alle Könige und Herrn", „Helfer und Heilande", ja „Herrn und Götter der Welt".[9])

Wiedergeburt und Glaube. So nimmt die Lehre von der Wiedergeburt eben wegen ihres engen Zusammenhanges mit der Rechtfertigung eine zentrale Stellung bei Luther ein. Er kann geradezu sagen: „Das ist das Hauptstück unserer christlichen Lehre, daß die Menschen unterrichtet würden, wie man müsse durch das Wasser und den heiligen Geist neu geboren werden."[10]) Aber „allen, die noch der Lehre vom Glauben nicht achten, denen ist die Predigt von der Wiedergeburt eine lächerliche und spöttische Predigt".[11]) Von hier aus muß also eine Darstellung der Lehre Luthers von der Wiedergeburt, wenn sie richtig sein soll, ihren Ausgang nehmen.

Wir haben hier keine ausführliche Erörterung des Glaubensbegriffes bei Luther zu geben, es genügt darauf hinzuweisen, wie für ihn der Glaube durch und durch Aktivität ist, die energischste Zusammenfassung aller Kräfte der Seele, freilich nicht aus eigenem Vermögen, sondern durch die lebenschaffende Kraft der göttlichen Gnade. Nicht ein „schlafend müßig Ding in der Seelen" ist der Glaube, nicht ein „kalt, faul, ledig und müßiger Gedanken, wie die Papisten träumen",[12]) sondern eine lebendige, tätige Kraft, „es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um ihn," wie Luther in der berühmten Vorrede zum Römerbrief[13]) sagt. Oder an anderen Stellen: Der Glaube ist nicht „ein gedichteter Wahn, der allein auf dem Herzen und im Munde schwebt wie ein Schaum auf dem Bier"[14]) oder „wie die Gans auf dem Wasser",[15]) sondern eine Realität, Substanz, die den Menschen innerlich durchdringt bis auf den Grund seines Wesens und so zur „Grundlage, Quelle, Ursprung, Anfang, zur erstgeborenen aller geistlichen Gnadengaben, Geschenke, Tugenden, Werke" wird.[16]) Auf den ganzen Menschen ist's abgesehen. „Meine Lehre ist nicht vom Thun und Lassen," so läßt Luther Jesum erklären,[17]) „sondern vom Werden, daß es heiße nicht neu Werk gethan, sondern zuvor neu geworden, nicht anders gelebt,

[9]) 8, 217; 15, 207; 49, 105 f. [10]) 46, 271; vgl. 260. [11]) 46, 265. [12]) Weim. A. VIII, 357, 1; 361, 27. E. A. 8, 223. [13]) 63, 124 f. [14]) vgl. 14, 74; 52, 19. [15]) ex. 3, 107. [16]) fundamentum, fons, origo, principium, primogenitum omnium spiritualium gratiarum donorum virtutum operum. W. III, 649, V 395; vgl. Thieme S. 95. [17]) 12, 399.

sondern anders geboren." Im innersten Lebensgrund des Menschen muß ein Neues werden, eine „gute und rechtschaffene Wurzel", aus der von selbst gute Früchte erwachsen — das ist der Glaube. Gott wirkt ihn durch seine Offenbarung in Christo und gibt damit dem Menschen eine völlig neue Richtung, setzt in ihm einen völlig neuen Lebensanfang: Der Glaube selbst ist die Wiedergeburt.[18]) „Er geht in den Grund und wird allda eine Verneuerung des ganzen Menschen."[19]) Und wiederum in der Vorrede zum Römerbrief: Er ist das „göttliche Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott und tödtet den alten Adam, machet ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften und bringt den heiligen Geist mit sich" . . . und ist „lebendige verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe".[20])

Wiedergeburt als religiöse Neubelebung. Die neuschaffende Kraft des Glaubens zeigt sich nun zuerst und zuhöchst darin, daß er „ganz ein ander Herz und einen anderen Menschen macht, daß er sich zu Gott aller Gnaden versieht",[21]) also in des Menschen Verhältnis zu Gott. Nun flieht der Mensch nicht mehr vor Gott, sondern „ob er wohl weiß und bekennt, daß er Sünde hat und Gottes Zorn verdient, tritt er im fröhlichen kindlichen Vertrauen vor ihn als seinen lieben Vater und ruft ihn an im Glauben des Mittlers Christi".[22]) Sein Gewissen ist fröhlich, frei und zufrieden, daraus wächst Lieb und Lob gegen Gott.[23]) Die neue Glaubensüberzeugung von der Gerechtigkeit Gottes, — daß wir „anstatt der irrigen Gedanken und Dünkel der verderbten Natur nun durch Gottes Wort rechte Gedanken von ihm fassen und im Herzen haben, daß wir seinen Zorn fürchten wider die Sünde und trauen auf seine Gnade",[24]) — ist und bleibt das Primäre in der Wiedergeburt. Aber der Christ gewinnt mit ihr zugleich auch Kraft zu widerstehen und zu überwinden, wo der alte Mensch hilflos zusammenbricht. „Er trägt auch eine solche Last, welche die ganze Welt, kein Kaiser, König noch Fürst möchte ertragen."[25]) Er ist ein Mensch geworden, der wie David „die ganze Welt für einen Tropfen hält und sich vor nichts mehr

---

[18]) 10, 206: „Die göttliche Geburt ist nun nichts anderes als der Glaube."
[19]) 13, 267. [20]) 63, 124. [21]) W. VIII, 357. [22]) 12, 413. [23]) 10, 144.
[24]) 9, 310ff.; vgl W. XII, 286. [25]) 17, 45.

fürchtet",[26]) der wie Abraham von keinem Zweifel angefochten wird und unerschütterlich auf Gott vertraut. „Wer da alt geboren ist, der rümpft und wehret sich und sieht hin und her und sperrt die Vernunft auf, wie sie sich nähren wolle. Aber der da neu geboren ist, der denket, ey, ich stehe in Gottes Hand, der hat mich vorhin durch wunderliche Weise erhalten und gespeiset, der wird mich fortan speisen und erhalten und aus allem Unglück erretten."[27]) Solch ein neugeborener Mensch hat einen „gewissen Verstand, der nicht hin und her flattert, noch gafft nach seinen eigenen Gedanken, sondern Gott ergreift in diesem Christus als seinem Sohn, vom Himmel her gesandt, durch welchen er seinen Willen und Herz offenbart und von Sünden und Tod zu Gnade und neuem ewigen Leben hilft".[28]) Er hat ein feines, lustiges, trotziges Herz, das in Trübsal und Anfechtung Mut faßt. Ganz in den Willen Gottes ergeben, zufrieden mit dem, wie er's fügt, vermag er sogar sich zur Freude aufzuschwingen in allen Widerwärtigkeiten, ja gleich dem am Kreuz erhöhten Christus verjagt er Sünde, Teufel, Tod und Welt und alles Unglück durch den Glauben an eben den erhöhten Herrn.[29])

In dieser unerschütterlichen Sicherheit des Gottvertrauens und unüberwindlichen Kraft allen Anfechtungen gegenüber erweist sich der Glaube als probehaltig, als der rechte Kindessinn Gott gegenüber, der uns um Christi willen zu seinen Kindern angenommen hat. „Wo der Glaube ist, da muß solche Frucht, Sieg und Überwindung folgen, oder so es nicht folget, ist auch solcher Glaube und neue Geburt nicht da." Durch die Kraft der Weltüberwindung unterscheiden sich die wahren Gotteskinder von den falschen, von den „Mondkindern, welche allein den Schaum behalten vom Wort Gottes, aber die Kraft desselben nimmer erfahren. Und es mag sich einer noch so sehr seines Glaubens und Christi rühmen, so er die Welt nicht überwindet, sondern sich überwinden läßt, zeugt seine eigene That wider ihn, daß er nicht Gotteskind ist".[30])

So schließt denn das neue Verhältnis zu Gott, in das der Christ, in dem Gott den Glauben wirkt, eintritt, unmittelbar eine andere, eine neue Stellung der Welt gegenüber ein. „Seine Gottes-

---

[26]) 12, 67. 68. [27]) 12, 387. [28]) 8, 223. [29]) 7, 185; 8, 222 f.; 14, 149.
[30]) 8, 222 f.; vgl. 10, 206.

gemeinschaft ist durchweg auf die Welt bezogen." [31]) Wie konnte es auch anders sein, wenn der Glaube für Luther nicht ein müßiger Gedanke und untätiges Ausruhen in dem ergriffenen Heil oder gar weltentrücktes, jede Aktivität des Menschen ertötendes Sichversenken in die Tiefen der Gottheit bedeutete, sondern lebendige Kraft, in deren Wesen es liegt, sich zu äußern und mit der Außenwelt in wirksame Berührung zu treten! Die Gedanken mittelalterlicher Mystik, in denen Luther eine Zeit lang so ganz lebte, — darauf hat Köstlin [32]) mit Recht aufmerksam gemacht —, hat er nur soweit auf sich wirken lassen, daß durch sie die Notwendigkeit völliger innerer Abkehr von der Welt und dem eigenen sündhaften Ich und völliger Hingabe an Gott, d. h. also einer völligen inneren Umwandlung und Erneuerung des inneren Menschen zu unveräußerlichen Stücken seiner Gedankenwelt wurden. Diese völlige Umwandlung vollzieht sich im Glauben. Da kriecht der Christ gewissermaßen aus seiner alten Haut, er tritt zu Gott und wird ein anderer Mensch, [33]) oder: „er kriecht ganz ins Evangelium und wird allda ein neuer Mensch, der alle Dinge anders ansieht denn vorhin, anders richtet, anders urteilt, anders dünkt, anders will, anders redet, anders liebt, anders büßet, anders wirkt und fährt denn vorhin." [34]) Ist doch das Licht in ihm, die Vernunft — „der alte Dünkel in ein neues Licht verändert, so muß ihm dann auch folgen und verändert werden das ganze Leben und alle Kräfte des Menschen". In der Tat eine Umwertung aller Werte ist es, die der Glaube mit sich bringt, eine Veränderung der innersten Grundrichtung des Lebens, so daß der Name einer neuen Geburt auch für Luther mehr bedeutet als eine bloß bildliche Redensart, vielmehr eine unbezweifelbare Wirklichkeit seines Lebens zum Ausdruck bringt.

Wiedergeburt als sittliche Erneuerung. Aber nicht nur als Neubelebung und Kräftigung des inneren Menschen in seinem Verhältnis zu Gott und zur Welt erweist sich für Luther die Neugeburt. Das ist nur die eine Seite des Gnadenstandes, in dem der Christ lebt, die Rechtfertigung. Die andere Seite des neuen Standes, unmittelbar und untrennbar mit der ersten verbunden, ist die

[31]) Gottschick, RE [3] X, 301, 13; vgl. z. B. Vorr. z. Röm.: „Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen" (63, 124). [32]) Luthers Theologie [3] I, 115; 118f. [33]) 12, 387. [34]) 10, 207.

Wiedergeburt als Trieb und Kraft neuen Lebens in sittlichem Handeln. Hier erst entfaltet sich die Aktivität des nimmer ruhenden Glaubens am deutlichsten und höchsten.[35]) Das Handeln in der Liebe ist ihm ebenso wie die Überwindung der Welt notwendige Lebensäußerung, mit Naturnotwendigkeit aus ihm hervorquellend — wie die gute Frucht aus dem guten Baum herauswächst, so selbstverständlich mit ihm gegeben wie das Leuchten und Glänzen mit der Sonne, das Brennen mit dem Feuer.[36]) Die Triebkraft des Glaubens nach dieser Richtung ist es, die die schon mehrfach zitierte Hauptstelle (Vorrede zum Römerbrief) besonders stark betont: „O, es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Tun.“ Die das Heil aneignende Kraft des Glaubens (vis receptiva oder apprehensiva) verhält sich zu seiner das Gute wirkenden Kraft (vis operativa) wie Ursache zur Wirkung, ja wie Mittel zum Zweck. Wenn Ritschl einst die direkte Abzweckung der Sündenvergebung auf die Hervorrufung des sittlich guten Handelns bei Luther leugnete[37]) und Herrmann wenigstens vermißte, daß Luther deutlich gemacht habe, wie der Glaube nicht nur die Kraft, sondern auch den Antrieb zu gutem Handeln enthalte, so wird man nach den überzeugenden Ausführungen von Thieme[38]) nicht mehr zweifeln dürfen, daß für Luther die Liebe, die sittliche Betätigung im Tun des Guten, in der Tat eine Regung des Glaubens selber ist, eine wesensnotwendige Äußerung des lebendigen Glaubens.

Wiedergeburt und Lebensgemeinschaft mit Christo. Oft drückt sich Luther so aus, daß dieser innerliche Zusammenhang zwischen

---

[35]) Köhler, ein Wort zu Denifles Luther 1904 S. 44 behauptet, daß Luther nicht vermocht habe, den Glauben als religiös-ethische Macht der Persönlichkeit klar und entschieden zu erfassen, daß die Moral bei ihm zu kurz komme. Das ist aber eine Kritik von einem Denifle verwandten Standpunkt, dem des Semipelagianismus, der wie K. selbst zugesteht, sich mit modernen Interessen berührt. [36]) Schon W. I, 132, 7—11 sagt Luther: Purgat suos Christus . . . purgati iam non quiescunt sed quasi caminus igneus flammas operum evomant: andere zahlreiche Stellen s. bei Thieme a. a. O. S. 88f. [37]) Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung [3] III, 164; 462ff. [38]) s. gegen Ritschl schon Loofs, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie, Stud. u. Krit. 1884, 640f., auch Symbolik S. 295.

dem auf Christus sich gründenden freudigen Gottvertrauen und der Nächstenliebe, in der des Christen Leben sich als das rechte Kindesverhalten Gott gegenüber erweist, gelockert erscheint. Beide Größen scheinen einfach neben einander gestellt zu werden, wenn er die guten Werke aus dem heiligen Geist ableitet, der in das Herz dessen einzieht, der durch das Wort gläubig wird, und auf ihn die neue Geburt und alles das zurückführt, was vorher als Wirkung und Lebensäußerung des Glaubens geschildert wurde. Rechtfertigung und Wiedergeburt scheinen nicht die beiden unzertrennlichen Seiten eines und desselben Erlebnisses, sondern zwei zeitlich getrennte und auf einander folgende Gnadenwirkungen im Menschen zu sein, wenn Luther etwa, um nur ein Beispiel für viele zu setzen, in der Predigt über Joh. 1, 1—14 [39]) ausführt: Dieser Glaube rechtfertigt die Person und ist selbst auch die Rechtfertigung. Dem schenket und vergibt Gott alle Sünde, den ganzen Adam und Kain dazu um Christi, seines Sohnes willen, des Namen in desselben Glauben ist. Dazu (anderwärts auch darnach) [40]) gibt er demselben seinen heiligen Geist, der machet die Person anders und wandelt sie in einen anderen Menschen, der alsdann eine andere Vernunft und andern Willen hat, geneigt zum Guten. Aber wenn er dann fortfährt: Zu den guten Werken gehört nichts denn die Rechtfertigung; denn wer da gerechtfertigt ist, der tut gut und sonst niemand [41]) — so geht klar daraus hervor, daß die Rechtfertigung höchstens als das logische, nicht aber das zeitliche Prius der Geistesmitteilung betrachtet werden kann. Mit beidem aber wird die Erfahrung des Glaubens beschrieben, der Christus ergreift. Das ist es doch im letzten Grunde, weshalb vom Glauben so große und herrliche Dinge ausgesagt werden: Er rechtfertigt und macht neu, weil er Christum ergreift und gegenwärtig besitzt. [42])

Es ist bekannt, wie Luther von Anfang an auf die im Glauben erfolgende Vereinigung mit Christus das Hauptgewicht legt. Schon in jener Zeit, da er die Rechtfertigungslehre in dem ihm aus der

---

[39]) 10, 206 f. [40]) Vgl. z. B. op. ex. 19, 48: hae duae sunt partes iustificationis. Prior est gratia per Christum revelata, quod per Christum habeamus placatum Deum, ut peccatum amplius non possit nos accusare, sed conscientia fiducia misericordiae dei sit reducta in securitatem. Posterior est donatio spiritus cum bonis suis, qui illuminat contra inquinamenta spiritus et carnis. [41]) Vgl. 46, 261. [42]) Gal. I, 191.

Scholastik vertrauten Schema darstellte und die Gerechtigkeit des Menschen aus der ihm eingegossenen Gnade herleitete, da ist es eben der Glaube, den die Gnade in uns wirkt, das herzliche Zutrauen, das die in Christo uns entgegentretende Huld Gottes uns abzwingt, und Christus, den wir im Glauben ergreifen, der unsere Gerechtigkeit wird, er „der das Unsrige angenommen, um uns das Seinige mitzuteilen". Aber diese Gerechtigkeit, so erklärt Luther weiter schon in der Auslegung der Bußpsalmen, ist Christus nicht bloß causaliter, als ob er sie bloß gäbe und selbst draußen bliebe, sondern daß er selbst auch da sei, gleichwie der Glanz der Sonne nur ist, wo die Sonne und die Hitze des Feuers, wo das Feuer ist.[43]) Und welche starken Worte braucht er dann im großen Galater-Kommentar, wie scheut er hier und namentlich in der Freiheit eines Christenmenschen auch nicht vor dem ihm inzwischen durch die Mystik in der Anwendung auf den einzelnen geläufig gewordenen Bilde des bräutlichen und ehelichen Verhältnisses zu Christo zurück, nur um die Innigkeit der persönlichen Beziehung zu ihm so voll und kräftig wie nur möglich zum Ausdruck zu bringen. Es ist eine völlige wahrhafte Einigung, die durch den Glauben zwischen Christus und dem Gläubigen hergestellt wird: Christus bleibt nicht droben im Himmel, wir hienieden auf Erden, er ist real gegenwärtig im Gläubigen und wohnt in ihm, er wird ihm „inhärent" und verschmilzt mit ihm, wird ein „Kuche", ein Leib, ein Leichnam mit ihm.[44]) Ausdrücklich betont Luther, daß diese Lebensgemeinschaft nicht als eine bloße Willensgemeinschaft mit Christus aufgefaßt werden dürfe, wie etwa gute Freunde mit einander eins sind.[45]) Er wohnt wesentlich in uns, durchwaltet uns mit seiner Macht und Kraft, Stärke, Gerechtigkeit, Weisheit, Frömmigkeit, Demut, Geduld, er eignet uns alles, was sein ist, zu, wir treten in die Gemeinschaft

---

[43]) W. I, 219. [44]) s. die Stellen bei Köstlin II, 183 ff., Gottschick, Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1898, 406 ff. Es kann daher nicht als richtig anerkannt werden, wenn Ritschl (z. B. Geschichte des Pietismus II, 26, III, 122. 144) behauptet, daß Luther das Bild von der Ehe und dem bräutlichen Verhältnis vorherrschend auf die Verbindung Christi mit der Kirche anwende und nur unter dieser Voraussetzung auch auf die einzelnen, woraus sich ihm ergibt, daß die unio mystica im Sinne von Nicolai ein Luxusartikel in der lutherischen Theologie ist.
[45]) 48, 34 ff. (zu Joh. 6, 56 f.); vgl. 50, 222.

seiner Güter und Tugenden ein, und umgekehrt „alles unseres Dings nimmt er sich an und was mich Gutes oder Böses angeht, geht auch ihn an“.[46]) Noch genauer die Art dieser Einigung zu bestimmen, lehnt Luther ab und will daran festgehalten wissen, daß der Glaube es ist, durch den sie zustande kommt, so daß der Grundcharakter des christlichen Verkehrs mit Gott als einer sittlich-religiösen Personengemeinschaft gewahrt bleibt. Immerhin läßt sich nicht leugnen, daß die Gedanken der deutschen Mystik — was Gottschick nicht genug zu seinem Recht kommen läßt — hier überall durchklingen, weil sie wie nichts anderes geeignet waren, die Unmittelbarkeit persönlicher lebensvoller Beziehung zu seinem Herrn, woran Luther alles lag, kräftig zum Ausdruck zu bringen.

Zweierlei ist bei dieser Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus zu beachten: 1) Ebenso wenig wie der Glaube, sofern er Anfang des neuen Lebens ist, den Christen gerecht macht, sondern sofern er den für uns gestorbenen und auferstandenen Christus ergreift, ebenso wenig ist es der Christus in uns, sofern er unser Besitz und unsere Kraft geworden ist, der uns die Gewißheit des Heils, der sündenvergebenden Gnade verleiht, sondern allezeit der Christus für uns, der Gottessohn, der uns zu gut sich für uns dahingegeben und uns die Gerechtigkeit erworben hat, — der uns der Gnade Gottes gewiß macht, deren wir uns in herzlichem Vertrauen auf ihn getrösten. Denn wie könnte der schwankende Grund unseres Innenlebens, die stets unfertige und unvollkommene Art unserer guten Werke den festen Halt abgeben, den das um seine Sünde bekümmerte und von neuer Schuld niedergedrückte Herz braucht, um sich den Frieden und die Gewißheit seines Heils zu erhalten. Nicht um unserer, sondern um Christi Gerechtigkeit willen vergibt Gott die Sünden dem, der in der geschilderten engen Gemeinschaft mit Christus steht, und läßt ihn als sein Kind den Trost und die Kraft seiner Vaterliebe genießen.[47]) Aber

2) das Anschaun dieses Christus in der ganzen Fülle seiner göttlichen Liebestat kann kein bloß äußerliches bleiben. Er selbst, der uns den Glauben abgezwungen hat, zieht ein in unser Herz, und wo er ist,

---

[46]) Vgl. 48, 34; 10, 256; 14, 237; 15, 374; 543; 17, 44. [47]) Vgl. hierzu die Ausführungen von Walther, Das Erbe der Reformation II (Rechtfert. od. relig. Erlebnis) 1904 S. 67 ff.

da ist's unmöglich, daß ein Mensch derselbe bleibt, daß er nicht von Grund aus anders wird als vorher. Derselbe Glaube also, der die Sündenvergebung in Christo ergreift, wird eben um dieses seines Inhalts willen, den er umschließt wie ein Ring den Edelstein,[48]) auch die Kraft neuen Lebens in allen den vorher dargestellten Beziehungen. Schon in einer Predigt vom Jahre 1517[49]) führt Luther aus: die Weisen schwatzen, wenn wir durch fremde Gerechtigkeit und durch die bloße Barmherzigkeit Gottes gerecht sind, so mögen wir ja müßig gehen! Aber die, in denen die Weisheit Christus geoffenbaret ist, die nicht mehr selbst leben, sondern in denen Christus lebt, sind nicht müßig . . . Christus ist aufs höchste tätig, und zwar tätig mit aller Lieblichkeit, Freundlichkeit und Leichtigkeit, wo jene mit ihrer eigenen Weisheit und Gerechtigkeit sich vergeblich abmühen. Und das ist auch später, wenn Luther von der Gegenwart Christi im Gläubigen spricht, stets für ihn die Hauptsache, daß diese Gegenwart nicht als ruhender Besitz, sondern durchaus als wirksame Kraft gedacht wird.[50]) Nur da, wo diese Kraft sowohl in der getrosten Anrufung Gottes als des Vaters und der sieghaften Überwindung von Sünde und Tod, Welt und Teufel, als auch in dem Eifer der guten Werke und der Liebe zum Nächsten zu spüren ist, ist Christus wahrhaft gegenwärtig, oder was dasselbe ist, ist der Glaube der rechte (vgl. oben S. 124).

Die Wiedergeburt ein religiös-sittliches Erlebnis. Christus selbst ist es also, der im Gläubigen redet und handelt und die Werke der Liebe tut, ohne die der rechtschaffene Glaube nicht sein kann. Indem Christus die Stelle einnimmt, die in der scholastischen Lehre die „eingegossene Gnade" hatte, die zur Qualität des Menschen werdend in der fides caritate formata ein Verdienst des Menschen vor Gott begründete, wird aufs allerschärfste ebenso wie bei der Entstehung so auch bei dem Fortgang des neuen Lebens jedes menschliche Verdienst ausgeschlossen, jeder Art von Werkgerechtigkeit ein fester Riegel vorgeschoben. Gott wird die Ehre wiedergegeben, die der Romanismus ihm raubt, sein allmächtiger Liebeswille, wie er allem Sein und Werden allmächtig gegenwärtig ist, ist auch im

[48]) Gal. 1, 195 u. öfter. [49]) W. 1, 140. [50]) z. B. Gal. 1, 191. 195; II, 133f. (praesentissimus in nobis operans et vivens in nobis — realiter, praesentissime et efficacissime); vgl. auch 9, 272; 48, 30, 32. Dazu Gottschick a. a. O. 423.

Heilswerk das allein Wirkende. Ihm gegenüber ist der Mensch ein Nichts, aus dem erst Gottes Barmherzigkeit etwas macht,[51]) er muß sich daran genügen lassen der Stoff zu sein, den die göttliche Majestät allmächtig formt wie der Töpfer den Ton,[52]) oder das Werkzeug, dessen Gott sich nach seinem Willen bedient wie der Zimmermann die Säge führt.[53]) Freilich kann der Zimmermann nicht verhindern, daß die Säge schwere und schlechte Einschnitte ins Holz macht, wenn sie rostig und zackig ist. Ähnlich ist es zu erklären, daß auch den von Gott gewirkten Werken des Wiedergeborenen noch Sünde anhaftet. Nicht um eine Umschaffung der Natur des Menschen handelt es sich also bei der Wiedergeburt, sondern um die Hineinpflanzung eines neuen Lebenstriebes, von dem das Personleben des Menschen beherrscht und regiert wird. So entsteht ein neuer Mensch, der sich allmählich entwickelt und stetig wächst, ohne doch hienieden je ganz aus dem Werden herauszukommen. „Das gehet also zu," sagt Luther z. B. zum Ev. Joh. 14, 23—31,[54]) „daß Gott über die Gnade, so der Mensch anfähet zu glauben und sich an das Wort hält, auch im Menschen regiert durch seine göttliche Kraft und Wirkung, daß er wird immer mehr und mehr erleuchtet, reicher und gewaltiger an geistlichem Verstand und Weisheit, zu erkennen, richten und urteilen von allerlei Lehre und Sachen, darnach auch im Leben und guten Früchten täglich zunimmt und fortfährt und wird ein gütiger, sanftmütiger, geduldiger Mensch; jedermann dienet mit Lehre, Rat und Trösten und Geben, Gott und den Menschen nütz, durch welchen und um deswillen Land und Leuten geholfen wird, Summa, ein solcher Mann, durch welchen Gott beides redet, lebet und wirkt, was er redet, lebet und tut, seine Zunge ist Gottes Zunge, seine Hand ist Gottes Hand, und sein Wort ist nicht mehr Menschen-, sondern Gottes Wort."

Sollte es nun wirklich für Luther etwas anderes bedeutet haben, wenn er alles das, was er dem in uns wohnenden Christus oder dem Gott gewirkten Glauben vermöge des von ihm ergriffenen Herrn

[51]) homo ex se nihil est, sed omnipotens Deus per suam misericordiam facit, ut aliquid sit ex. 3, 81; vgl. die Schrift de servo arbitrio. [52]) So von Abraham ex. 3, 81; vgl. Gal. I, 374; 15, 296. [53]) W. 1, 353ff.; 367 ex. 22, 117; auch die resolutiones nach der Leipziger Disputation s. Köstlin I, 217. [54]) 12, 286.

zuschreibt, nun auf die Wirkung des heiligen Geistes zurückführt, den wir empfangen, wenn das Evangelium in uns den Glauben gewirkt hat? Sollte er, der, wie wir sahen, das religiöse Verhältnis, das die Grundlage der Wiedergeburt für ihn bildet, durchaus als ein Verhältnis religiös-sittlicher Persongemeinschaft wenn auch in mystischer Vertiefung aufgefaßt hat, hier doch wieder auf das untersittliche Gebiet naturkraftartiger Wirkungen zurückgesunken sein?[55]) Zuzugeben ist, daß er beide Darstellungen, die Herleitung des neuen Lebens aus dem die Gnadenverheißung Gottes sich aneignenden Glauben und die aus dem dem Gläubigen zu teil gewordenen Geist nicht ausdrücklich mit einander ausgeglichen hat. Aber offenbar ist er sich nirgends bewußt, damit etwas von einander Verschiedenes oder gar sich Widersprechendes auszusagen.[56]) Beides hat seine Einheit eben in der Lebensgemeinschaft mit Christus, in der uns einerseits die göttliche Gnade gewiß wird, aus der uns andererseits der Geist zuströmt, der den Glauben nicht eine untätige „Qualität" sein läßt, sondern ihn zu einer wirksamen gewissermaßen substanziellen Kraft werden läßt.[57]) Das wird ganz deutlich durch Ausführungen Luthers wie die in der Predigt über Tit. 2, 11—15[58]): „Siehe, also gehet er (Christus) durchs Evangelium zu den Ohren ein in dein Herz und wohnt allda durch deinen Glauben. Da bist du denn rein und gerecht, nicht durch dein Tun, sondern durch den Gast, den du im Herzen hast empfangen. Wenn nun solcher Glaube in dir ist und du nun Christum hast im Herzen, darfst du nicht denken, daß er bloß und arm komme. Er bringet mit sich sein Leben, Geist und alles was er ist, hat und vermag. . . . Da wird der Mensch neu und göttlich, und alles, was er dann tut, ist wohlgetan."[59]) Eben in der Einigung des Glaubens mit Christus wird in den Gläubigen der Geist ausgegossen, als ein nie versiegender Quell seliger Erfahrungen der Gottesgemeinschaft, als der Mutterboden neuer göttlicher Regungen im Menschen, als Trieb des mit Gott geeinten Willens, die Wurzel neuer heiliger Entschlüsse und die Kraft immer völligerer

---

[55]) Vgl. Gottschick, RE ³ X, 302: „Luther erklärt das neue Leben aus einer naturkraftartigen Geisteswirkung, die Gott beim Hören des Evangeliums eintreten läßt." [56]) Vgl. Köstlin II, 202f. [57]) Genauer: efficacem et operosam quidditatem ac velut substantiam seu formam, ut vocant substantialem. Gal. II, 322f. [58]) 7, 149. [59]) Vgl. auch Vorr. z. Röm. 63, 122, 124f.

Überwindung des hienieden nie ganz ersterbenden alten Adam, aber nicht als unwiderstehlich wirkende Naturkraft. Dem widerstreitet doch schon — abgesehen von dem, was vorhin über das göttliche Wirken im Menschen im allgemeinen ausgeführt wurde — Luthers Anschauung von der göttlichen Gnade, die — stets in scharfem Gegensatz zur scholastischen Lehre — seiner ganzen Heilslehre zu grunde liegt, die Gnade nicht eine den Menschen umwandelnde Naturmacht, sondern der ihn überwindende allmächtige Liebeswille.[60]) Ausdrücklich läßt ja auch Luther den Geistesempfang durch die geschichtliche, die persönliche Entscheidung des Menschen herausfordernde, aber nicht in geheimnisvoller Naturwirkung ihn überwältigende Heilsmacht des Wortes und der Taufe vermittelt sein.

Wiedergeburt und Taufe. Aber hat Luther nicht gerade durch die Verbindung der Wiedergeburt mit der Taufe, der Kindertaufe, ein magisch naturhaftes Moment in die Lehre von der Wiedergeburt hereingebracht? Es ist nicht zu leugnen, daß er sich durch die hier von ihm festgehaltene herkömmliche kirchliche Lehre in ein schweres Problem verwickelte. Aber gerade die Art, wie er dieses Problem zu lösen versucht, zeigt, wie unvollziehbar ihm im Grunde die Vorstellung der Wiedergeburt als eines durch die göttliche Gnade im Menschen gewirkten Naturprozesses war. Wie sehr er auch seit dem Kampf mit den Wiedertäufern die Wirkungskraft der Sakramente unabhängig von der Subjektivität der Empfänger betont, bisweilen auch überspannt hat, daran hat er doch stets festgehalten, daß das, was im Wort und Sakrament so kräftig dargereicht wird, wirklich angeeignet wird nur vom Glauben. Dabei bleibt's, der Glaube ist die Wiedergeburt, und kann auch ohne Sakramente selig machen, wo es sich nicht um selbstverschuldete Versäumnis oder Geringschätzung derselben handelt.[61]) Darum hat er auch, um die Kindertaufe als Sakrament der Wiedergeburt im Vollsinn des Worts festhalten zu können, sich nicht gescheut zu dem, wie wir allerdings urteilen müssen, verzweifelten Mittel zu greifen, auch in den neugeborenen Kindern, die die Taufe empfangen, den Glauben anzunehmen, da es ohne diesen nun einmal für ihn eine Wiedergeburt nicht gibt. Dieser Glaube sollte in den Kindern auf die Fürbitte

---

[60]) Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte, II, 250. [61]) Vgl. hierzu: Köstlin, II, 233f.

der Paten und der Gemeinde durch die Kraft des Wortes Gottes gewirkt werden. Dadurch wurde es ihm möglich von der Taufe alles das auszusagen, was er sonst dem Glauben zuschreibt. Freilich genauer bestimmt hat er es nie, wie weit die in der Taufe gesetzte fundamentale innere Reinigung und Umwandlung reiche, und hat auch nicht den Versuch gemacht, die psychologische Möglichkeit des Kinderglaubens bei der Taufe darzutun, was auch schwerlich gelingen dürfte, trotz der neuesten Kinderpsychologie. Die Hauptsache war für Luther, daß der Christ in der Taufe vermöge des mit ihr verbundenen Gottesworts die wahrhaftige, objektiv gültige Zusicherung und persönliche Zueignung der sündenvergebenden und neues Leben wirkenden Gnade Gottes hat, auf die er einerseits in allen Schwankungen des subjektiven Glaubenslebens sich zurückziehen kann, die andrerseits zugleich täglich aufs neue die dem Christen mit ihr auferlegte Verpflichtung in einem neuen Leben zu wandeln zum Bewußtsein bringt. Und in dem Sinn wird man ja immer von der Taufe als dem Sakrament der Wiedergeburt sprechen dürfen, sofern damit die göttliche Kausalität in der Begründung des neuen Lebens in den Vordergrund gerückt wird und gesagt werden soll, daß der Christ durch die Taufe in den Bereich der das neue Leben wirkenden göttlichen Kräfte hineingestellt wird. Jedenfalls die enge Verbindung, in die Luther Wiedergeburt und Glaube stets gesetzt hat, war er durch seine Sakramentslehre zu lösen nicht gewillt.

Seit Paulus hatte man ein gleich machtvolles Zeugnis von der Wiedergeburt in der Christenheit nicht gehört. Luther erst hat die Paulinische Gleichung von Glaube und Wiedergeburt, die ja irgendwie von jedem Christen, der es in Wahrheit ist, erlebt wird, in ihrer zentralen Bedeutung für christliches Leben und Lehren erkannt, ja sie in Wahrheit erst wiederentdeckt.[62]) So vermochte er der Lehre von der Wiedergeburt den rechten Inhalt und die ihr gebührende Bedeutung wiederzugeben. Und vielleicht nirgends erweist sich die Reformation Luthers so deutlich als die Wiedergeburt des echten ursprünglichen Christentums als wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Lehre von der Wiedergeburt erfaßt. Aber auch von der Schweizer Reformation kann man das sagen.

---

[62]) Vgl. hierzu P. Feine, Die Erneuerung des Paulinischen Christentums durch Luther. Leipzig 1903.

Zwingli und Calvin. Zwingli[63]) und Calvin stimmen in der Lehre von der Wiedergeburt durchaus mit Luther überein. Auch für sie ist der Glaube selbst schon Wiedergeburt. Betonen sie in dem Begriff des Glaubens das intellektuelle Moment auch stärker als Luther, so lassen sie ihn doch keineswegs in einem Akt des Verstandes aufgehen. Der Glaube als die zuversichtliche Überzeugung von der Wahrheit der Verheißungen des Evangeliums, die der Geist Gottes in uns wirkt, durchdringt das ganze Wesen des Menschen, wie den Gesunden das Gefühl der Gesundheit,[64]) und stellt den Menschen auf einen festen Grund, auf dem er im Vertrauen auf den gnädigen und gütigen Vater im Himmel in unerschütterlicher Heilszuversicht fröhlich allen feindlichen Mächten, ja Tod und Teufel Trotz bietet.[65]) Erst da kann von Glauben die Rede sein, wo das Wort Gottes in das innerste Herz seine Wurzeln getrieben hat und ein unbesiegliches Bollwerk gegen alle Anfechtungen geworden ist[66]) und der von ihm unzertrennliche fromme Trieb, der Eifer, ein frommes und heiliges Leben zu führen, wirklich vorhanden ist.[67]) Solcher Art ist der Glaube, weil und sofern er das hauptsächlichste Werk des die göttliche Gnade zueignenden heiligen Geistes,[68]) Christum ergreift, dessen Leibe wir durch den heiligen Geist einverleibt, zu dessen Gliedern wir gemacht werden. Nun nimmt er uns in sich auf, wir erhalten ihn zum Besitz,[69]) er tut uns die Schätze seiner Gnade auf und macht uns seiner Güter teilhaftig. Er wird uns nicht nur zur Gerechtigkeit, sondern auch zur Heiligung. Denn niemand kann Christus erkennen ohne zugleich durch seinen Geist sich heiligen zu lassen.[70]) Andererseits wird auch niemand ernsthaft der Buße sich befleißigen, d. h. in einem neuen Leben Gott recht verehren und seinen Willen gerne tun, der nicht sich Gott versöhnt, seine väterliche Gunst auf sich gerichtet weiß.[71])

---

[63]) Vgl. den genaueren Nachweis, daß Zwingli in der praktisch-religiösen Auffassung der Rechtfertigung des Gläubigen durch Christus im wesentlichen mit Luther übereinstimmt bei Ritschl, Rechtf. u. Vers. I[3], 165ff. [64]) Zwingli, comm. de vera et falsa rel. 198; vgl. Baur, Zwinglis Theologie 1885, I, 404. [65]) Calvin, institutio christ. relig. III, 2, 16; cf. 21. [66]) ib. III, 2, 36. [67]) III, 2. 8: consequitur fidem a pio affectu nullo modo esse distrahendam; vgl. III, 3. 3. [68]) III, 1. 4. [69]) III, 1. 3: ut nos sub se contineat vicissimque illum possideamus; vgl. III, 3. 1; 11. 7; 11. 10; 2, 6. [70]) III, 2, 8: Christus nisi cum spiritus sui sanctificatione cognosci nequit. Vgl. III, 16, 1. [71]) III, 2, 2: ostendere volumus non posse hominem poenitentiae serio studere nisi se Dei esse noverit.

So ist der Glaube, der rechtfertigt, zugleich Anfang und Wurzelpunkt neuen Lebens. Ja so wichtig ist für Calvin dieser Gedanke, daß der rechtfertigende Glaube ohne die Änderung der gesamten Lebensrichtung des Menschen gar nicht gedacht werden kann, daß er in seiner institutio zuerst den Glauben als Wiedergeburt beschreibt, sofern aus ihm die durch das ganze Leben des Christen sich erstreckende Buße hervorgeht, die Abtötung des alten Menschen und seine geistige Neubelebung (mortificatio und vivificatio spiritus).[72]) Erst dann legt er das Wesen der Rechtfertigung dar.[73]) So hält Calvin auf das treueste sich in der Linie der ursprünglich reformatorischen Gedanken und hat auf das glücklichste den Fehler der späteren Dogmatiker vermieden, die das „neue Leben des Christen so sehr von dem Glauben unterschieden, daß es den Anschein gewinnen konnte, als müsse zu dem Glauben als ein Zweites die Erneuerung des Herzens und Lebens hinzukommen."[74]) Mit unübertrefflicher Klarheit und Sicherheit weiß er den unzerreißbaren Zusammenhang wie den Unterschied der doppelten Gnade (duplex gratia) herauszustellen, deren der Gläubige in der Einigung mit Christus teilhaftig wird. Die „Angel der Religion" bleibt, daß wir zu Gott ins rechte Verhältnis kommen und eine allzeit sichere Grundlage des Heils und Lebens gewinnen. Das geschieht, indem wir im Glauben Christi Gerechtigkeit ergreifen, durch die wir Gottes Angesicht nicht als Sünder, sondern als Gerechte zu sehen bekommen. Nicht also auf Grund unserer Werke, oder in Rücksicht auf die in uns bereits gesetzte neue Lebensrichtung vergibt uns Gott unsere Sünde und nimmt uns zu Gnaden an, sondern allein auf Grund der Gerechtigkeit Christi, die er den Gliedern seines Leibes zurechnet.[75]) Sonst würde Gott die ihm gebührende Ehre entzogen, für das bekümmerte Gewissen gäbe es keinen wirklichen Trost, und unser Herz käme niemals zu wahrer Ruhe und ungestörtem Frieden.[76]) Aber wen Gott zu Gnaden annimmt, dem gibt er eben damit auch den Geist der Kindschaft (spiritus adoptionis), durch den er ihn zu seinem Bilde wiederherstellt. Was wir in Christo empfangen, Gerechtigkeit und Heiligung, läßt sich nicht von einander

---

[72]) III, 3 ff. [73]) III, 11 ff. [74]) So auch Walther, Das Erbe der Reformation im Kampf der Gegenwart. Leipzig 1904, II, S. 50. [75]) III, 11, 1 ff.; vgl. 16, 1. [76]) III, 13, 1 ff.

trennen, wie ja auch Christus nicht in Stücke geteilt werden kann. Es ist dieselbe Sonne, die die Erde mit ihren Strahlen erleuchtet und durch ihre Wärme belebt und fruchtbar macht. Trotzdem verbietet die denkende Betrachtung der Dinge, dem Lichte zuzuschreiben, was der Wärme zukommt und umgekehrt.[77])

Kapitel VII.

Die Wiedergeburtslehre in der protestantischen Dogmatik.

Ältere protestantische Lehre. Apologie. Der enge Zusammenhang zwischen Glaube und Wiedergeburt, zwischen Rechtfertigung und Erneuerung des Menschen ist in den Bekenntnissen der evangelischen Kirche zunächst festgehalten worden. Namentlich die Apologie gibt eine Darstellung der Rechtfertigungslehre,[1]) die noch ganz im Sinne Luthers gehalten ist. Man spürt noch den warmen Lebenshauch persönlicher Erfahrung, an dessen Stelle später so vielfach die Kälte logischer Abstraktion trat und der gedankenmäßigen Zerstückelung des einheitlichen religiösen Erlebnisses an Christo, das die Grundlage der Reformation bildete und den eigentlichen Herzpunkt evangelischen Christentums auch heute noch ausmacht oder doch ausmachen sollte. Überall ist von der Rechtfertigung als einem Gott gewirkten Erlebnis im Menschen, nie einem in Gott selbst sich vollziehenden Vorgang (actus in foro coeli) die Rede.[2]) Und eben deswegen weiß auch die Apologie, genau so wie Luther, nichts von einer Rechtfertigung, die aus dem Menschen nicht etwas anderes machte als er ohne sie wäre. Sie scheut vor der Gleichung gerechtfertigt werden = gerecht gemacht werden nicht zurück, — ohne freilich auch einen Unterschied zu machen zwischen gerecht erklärt und gerecht gemacht werden[3]) und setzt beständig gerechtfertigt und wiedergeboren

---

[77]) III, 11, 6. [1]) Vgl. hier Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirche. Theol. Stud. u. Krit. 1884, 613 ff.; Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre der Apologie, ebenda, 1887, 415 ff. [2]) Vgl. apol. 68, 45 f.; 71, 62 ff.; 73, 72; 81, 110. 113; 82, 115f.; 83, 4 ff.; 124, 182 ff.; 171, 59 f. ꝛc. [3]) Vgl. Stange, Über eine Stelle in der Apologie, Theol. Aufsätze 1905, S. 64.

werden als gleichbedeutende Begriffe neben einander. Also auch für sie ist die Rechtfertigung zugleich Wiedergeburt.

Versuchen wir uns den Zusammenhang, in den die Rechtfertigung in der Apologie gestellt wird, deutlicher zu machen. Es handelt sich ja um einen Sünder, der seine Sünde erkannt hat und das Gericht Gottes an sich erfährt. Seine Gewissensangst läßt ein Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit nicht aufkommen. Da tritt das Evangelium (die Verheißung der Barmherzigkeit Gottes um Christi willen) vor ihn hin und wirkt in ihm (oder der heilige Geist durch das Evangelium) den Glauben, daß auch ihm persönlich um Christi willen die Sünden vergeben sind. In wem der Glaube gewirkt ist, der hat also Vergebung der Sünden, der ist gerechtfertigt, der ist auch ein neuer Mensch geworden. Der Fluch des Gesetzes, die Schrecken des Gerichts, die Angst des Todes sind von ihm genommen, und Friede und Freude ziehn ein in sein Herz. Geheilt ist er von dem Grundschaden, der auf dem natürlichen Menschen lastet, dem Mangel an der wahren Furcht Gottes, der wahren Liebe und des Vertrauens zu ihm, und an die fleischlichen Lüste ist er nicht mehr verkauft. So ist in dem Glauben, der ersten Wirkung des mit ihm in uns einziehenden heiligen Geistes [4]) und seinen geistlichen Regungen (motus spirituales) ganz von selbst die Notwendigkeit wie die Möglichkeit des neuen Gehorsams in wahrhafter Erfüllung des Gesetzes gegeben. Seine Entstehung (in den terroribus conscientiae der Buße) bringt es mit sich, daß fleischliches Leben mit ihm unverträglich ist. Und die Evangelischen fordern nicht nur gute Werke, sondern zeigen auch, wie sie zustande kommen, während die Gegner bei ihrem Verharren auf gesetzlichem Standpunkt das nicht können. [5])

Melanchthons Loci in der 1. Ausgabe. Man wird sagen müssen, daß Luthers eigentliche Meinung, die echt evangelische Lehre von der Rechtfertigung und Wiedergeburt, kaum besser und treuer zur Darstellung gebracht werden konnte als es Melanchthon in der Apologie gelungen ist. Freilich zu solch kühnem und heroischem Zeugnis von der Kraft des rechtfertigenden Glaubens, wie es unter dem unmittelbaren Eindruck von Luthers Freiheit eines Christenmenschen die erste

---

[4]) Vgl. Loofs a. a. O. 652. [5]) 85, 15; 86, 21; 87, 25.

Ausgabe seiner Loci enthält,[6]) schwingt Melanchthon sich hier nicht mehr empor. Der Glaubensbegriff der Loci von 1521 nähert sich der Fülle und mystischen Tiefe des Lutherschen Glaubensbegriffs. „Alles hat, alles kann, wer Christum hat; er ist Gerechtigkeit, Friede, Leben und Heil,“ [7]) so faßt er hier zusammen, was vom Glauben zu sagen ist, und schildert ganz in der Weise Luthers, wie dieser Glaube sich ausbreitet über unser ganzes Leben, wie alles, was wir tun und leiden, in seiner Kraft getan und getragen wird, und wir gleich Christo Herren werden über alle Kreaturen und Mächte der Welt, die sonst für den Menschen ein Gegenstand der Furcht und des Schreckens sind. Des alles weiß sich der Gläubige zu rühmen, weil er durch die Vergebung der Sünden dessen gewiß geworden ist, daß er nicht mehr einen Richter, sondern einen Vater im Himmel hat, dem wir am Herzen liegen, wie irdischen Vätern ihre lieben Kinder.

Es handelt sich in der Rechtfertigung nach Melanchthon also nicht um eine Gerechtmachung des Menschen durch Eingießung einer übernatürlichen Gnadensubstanz, die dem Menschen die Selbstbesserung ermöglicht, sondern um die Aneignung der sündenvergebenden Gnade Gottes (favor oder benevolentia, oder misericordia Dei), wie sie in seinem Wort uns verheißen ist, die unser Herz mit Frieden und Freude erfüllt, aber auch zugleich zu dankbarem Gehorsam gegen sein Gesetz entzündet und unseren Willen antreibt. Gott vergibt uns die Sünde um Christi willen, wir sind gerecht, d. h. Gott angenehm (Deo acceptus), weil er in Christo uns anschaut, nicht weil wir selbst in unseren Werken oder unserm Zustand ihm wohlgefällig sind. Das bleibt die durchgehende Grundlage der Melanchthonschen Darstellungen der Rechtfertigungslehre zu allen Zeiten, sein ceterum censeo gegenüber der katholischen und jeder katholisierenden Lehre, weil nur so den erschrockenen Gewissen wirklicher Trost gesichert und Christi Ehre gewahrt werde (vgl. hier namentlich die Apologie). Aber um nun so scharf wie möglich jede Möglichkeit eines Abwegs nach der katholischen Seite hin abzuschneiden, hielt er je mehr und mehr vom Begriff der Rechtfertigung jedes effektive Moment fern und beschränkte sich in dem Begriff des Glaubens auf die schon in den Loci gegebene Definition der „beharr-

[6]) Vgl. die Ausgabe v. Kolde, 1890, S. 176, 179, 188. [7]) a. a. O. 189.

lichen Zustimmung zu jedem Wort Gottes" (constanter assentiri omni verbo Dei [8]) oder des Vertrauens auf Gottes Zusage. [9]) In der Apologie bahnt sich schon der Übergang der Melanchthonschen Lehrweise von der früheren zu ihrer späteren Form in gewisser Weise an. [10])

Das erklärt es, daß in der Apologie die Begriffe nicht überall klar gegen einander abgegrenzt sind. Aber man möchte darin beinahe einen Vorzug gegenüber der späteren Dogmatik sehen, die auf ganz genaue Absonderung der Begriffe von einander bedacht war, dabei aber die Fühlung mit der persönlichen Glaubenserfahrung und den Zusammenhang mit dem christlichen Leben verlor. Die Erkenntnis, daß der Paulinische Begriff der Rechtfertigung ja allerdings zunächst mit rechtlichen Kategorien gebildet ist, namentlich aber der Gegensatz gegen die Überspannung des ursprünglichen Lutherschen Gedankens durch Osiander trieb Melanchthon dazu nun die Rechtfertigung ausschließlich als einen actus forensis Dei aufzufassen, als den richterlichen Urteilsspruch Gottes, durch den dem Menschen die Vergebung der Sünden zugesprochen wird.

Andreas Osiander. In der Tat war es eine Wiederaufnahme gut Lutherscher Gedanken, wenn Andreas Osiander durch den Glauben eine wahrhafte Einwohnung Christi im Herzen des Gläubigen stattfinden ließ. Aber er schied sich von Luther, wenn er auch meinte dessen Meinung zu treffen, dadurch, daß er nun auf den uns einwohnenden Christus und seine Gerechtigkeit das Heil gründete, und behauptete, der Glaube rechtfertige, nicht weil er auf Christus den für uns Gestorbenen und Auferstandenen sein Vertrauen setzt, sondern weil er eins geworden ist mit der göttlichen Natur des in uns wohnenden Christus, der neues Leben in uns zeugt und uns allmählich gerecht macht. Wie später so manche Dogmatiker der neuesten Zeit, so scheint auch Osiander zu dieser Lehrweise der Wunsch veranlaßt zu haben, auf diese Weise von vornherein dem Bedenken zu begegnen, daß die Predigt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben von sittlich nachteiligem Einfluß sein könne.

---

[8]) loci ed. Kolde S. 174. [9]) so meist in der Apologie: auf die promissio misericordiae Dei propter Christum. [10]) Bestimmt ist die Wendung vollzogen im Kommentar z. Röm. 1533 und dann auch in die Ausgabe der loci v. 1535 hineingearbeitet. Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, S. 12 f.; Loofs a. a. O. 633 f.

In offenbarer Beziehung auf ähnliche von den Wiedertäufern in Nürnberg erhobenen Vorwürfe schreibt er schon 1524 in seinem „guten Unterricht“: „Und also muß Christus unsere Gerechtigkeit sein; nicht daß er im Himmel zu der Rechten des Vaters gerecht sei, und wir hienieden in allen Sünden und Unflat wollten leben und dann sprechen, Christus wäre unsere Gerechtigkeit. Er muß in uns und wir in ihm sein, und so das geschieht, haben wir auch den heiligen Geist, durch den die Liebe in unser Herz gegossen wird.“ [11]) Aber auch im Rahmen seiner spekulativen Gesamtauffassung, nach der die Bestimmung des Menschen nur durch die Einwohnung Gottes, die durch das Wort vermittelt wird, verwirklicht werden kann, war nur diese Rechtfertigungslehre möglich. Trotzdem ist sie mit Recht abgelehnt worden, weil sie auf katholische Abwege führt, zwar nicht so, daß sie die Gerechtigkeit vor Gott auf menschliche Leistungen und Verdienste gründet — die göttliche Natur des uns einwohnenden Christus ist unsere Gerechtigkeit —, aber insofern sie das Hauptgewicht auf eine dem Menschen eingeflößte übernatürliche Qualität legt und die Sündenvergebung als die bloße Voraussetzung der Einwohnung Christi zurücktreten läßt.

Melanchthons spätere Lehrweise. Melanchthon hatte mehr und mehr — durch Osiander hierin noch bestärkt — den ausschließlich deklaratorischen Charakter des göttlichen Rechtfertigungsspruches betont. Aber damit bedurfte es natürlich noch eines zweiten, mit diesem Gnadenurteil zeitlich verbundenen aber sachlich getrennten Aktes, der Gabe des heiligen Geistes, um in dem Gerechtfertigten auch neues Leben zu wecken. Es ist klar, daß bei dieser mechanischen Nebeneinanderstellung von Rechtfertigung und Erneuerung Melanchthon, dem hierin die spätere Dogmatik gefolgt ist, sich in einen unlösbaren Widerspruch verwickeln mußte. [12]) Stets wird als Voraussetzung des freisprechenden Urteils Gottes über den Sünder der Heilsglaube (fides salvifica im Gegensatz zur fides historica) [13]) festgehalten. Wenn dieser Glaube aber, — wie es nicht anders sein kann — eine Wirkung des heiligen Geistes ist, wie soll's in dem Menschen zu ihm und zur Rechtfertigung kommen vor der Mit-

[11]) Vgl. Heberle, Osianders Lehre in ihrer frühesten Gestalt, Stud. u. Krit. 1844, S. 401, 406. [12]) Vgl. Ritschl, Jahrbücher f. deutsche Theologie, 1857, S. 827. Herrlinger a. a. O. 53 ff. [13]) Vgl. apol. 68, 48; 71, 64; 124, 183 ff.

teilung des heiligen Geistes, die doch erst nach geschehener Rechtfertigung, dem Empfang der Sündenvergebung erfolgen soll. Man könnte den Widerspruch lösen wollen, wie es die späteren Dogmatiker zum Teil tun, indem man einen Unterschied macht zwischen einer allgemeinen heilszueignenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, die den Glauben weckt, und seiner besonderen wiedergebärenden Kraft, die neues Leben in dem auf Grund des Glaubens Gerechtfertigten schafft. Doch Melanchthon scheint diesen Unterschied nicht gemacht zu haben, und auch abgesehen davon, würde er uns schwerlich zum Ziel führen. Denn eben darin, daß ein Mensch zum Glauben kommt, ist er ja in das neue Leben eines Gotteskindes eingetreten. Von diesem echt reformatorischen Gedanken aus hat darum die spätere Dogmatik zum größten Teil mit Recht in der Glaubensweckung (der donatio fidei) die Wiedergeburt gesehen, wenn auch im Zusammenhang der entwickelten Heilsordnungslehre etwas anderes daraus wurde als Luther darunter verstanden hatte.

Die Konkordienformel. Im großen und ganzen hat schon die Konkordienformel die Wiedergeburt so bestimmt, obgleich auch ihr Sprachgebrauch kein ganz fester ist. Denn wiederholt setzt sie die Wiedergeburt der Erneuerung (und Heiligung) gleich und meint mit letzterer die auf die Rechtfertigung folgende Wirkung des heiligen Geistes, durch die die Gläubigen in den Stand gesetzt werden sich in guten Werken fruchtbar zu erweisen.[14]) Auch die späteren Dogmatiker geben zu, daß man von der Wiedergeburt im weiteren Sinne sprechen dürfe, wonach sie die Wiederherstellung des geistlichen Lebens überhaupt bezeichne.[15]) Aber herrschend geworden ist die engere Begriffsbestimmung, die in der Konkordienformel sich überall sonst vorfindet. Hiernach ist die Wiedergeburt durchaus als Bekehrung zu beschreiben, d. h. als diejenige Wirkung des heiligen Geistes, durch welche in dem durch die Erbsünde gänzlich verderbten natürlichen Menschen Intellekt, Wille und Herz also gewandelt werden, daß der Glaube in ihm entzündet wird und er die ihm angebotene Gnade Gottes ergreifen kann, wozu er aus eigenen Kräften in keiner Weise im stande wäre.[16]) Hier liegt ja das Hauptinteresse der Konkordienformel. Gegenüber den synergistischen und flacianischen Irrlehren

[14]) Vgl. bes. 692, 41. [15]) Quenstedt III, 477; s. Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche, S. 341. [16]) 679, 83 ausführlich: 675, 70; vgl 671, 54; 676, 71.

will sie auf Grund der richtigen Erkenntnis des Wesens des natürlichen Menschen und der Erbsünde darlegen, inwieweit eine Bekehrung des Menschen möglich sei und in welcher Weise sie erfolge, namentlich wie der Anteil des göttlichen und der des menschlichen Faktors an dem Vorgang derselben genau gegen einander abzugrenzen sei.

Es kann hier davon abgesehen werden, ob die Ausführungen der Konkordienformel über die völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten mit der biblischen Lehre sich in Einklang befinden, und ob sie nicht einen Menschen konstruieren, der in Wirklichkeit nirgends zu finden ist. Tatsächlich werden sie für uns ja schon dadurch gegenstandslos,[17]) daß sie von allen innerhalb der Christenheit aufwachsenden Menschen, die die Taufe empfangen haben, nicht gelten sollen. Denn ein „ungeheurer Unterschied besteht zwischen getauften und ungetauften Menschen". Wer getauft ist, ist wiedergeboren, sein Wille zum Guten ist wiederhergestellt (er hat ein arbitrium liberatum), er kann das Wort nicht nur hören, sondern auch — wiewohl in großer Schwachheit — ihm Beifall tun und es annehmen,[18]) während den andern bekanntlich nur die Freiheit geblieben ist die äußeren Gliedmaßen zu regen, daß sie zur Kirche gehen und der Predigt zuhören oder nicht zuhören mögen.[19]) Für uns ist es wichtig, daß hier von der Wiedergeburt in einem ganz anderen Zusammenhange und unter anderen Gesichtspunkten die Rede ist, als wir es bei den Reformatoren und in der Apologie fanden. Dort das freudige Bekenntnis des Christenmenschen, wie der Glaube mit seiner Erfahrung der sündenvergebenden Gnade Gottes aus ihm einen ganz neuen Menschen gemacht habe mit neuen

---

[17]) Vgl. Schlatter, Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, 1897, S. 34 f. [18]) 675, 67. [19]) 671, 53. Wenn 662, 24 noch hinzugefügt wird: „et aliquo modo meditari atque etiam de eo disserere potest", so darf daraus, weil es ausdrücklich doch nur als eine Betätigung jener den Menschen nach dem Fall nur für das äußerliche und weltliche Leben gebliebenen Fähigkeit bezeichnet wird, nicht geschlossen werden, daß damit nach dem Sinn der C. F. ein wirklich richtiges Verständnis des Evangeliums in s. Wortsinn (cognitio literalis) gegeben sei, zumal es „tacitae cogitationes" sind, die der natürliche Mensch dabei hat. So erscheint es mir doch zweifelhaft, ob nicht doch die Wittenberger mit ihrer Berufung auf die C. F. gegen Musäus im Recht waren. Gegen Koch, der ordo salutis in der orthod. Dogmatik S. 75 f.; vgl. hierzu auch Schweizer, Christl. Glaubenslehre II, 2. 40 ff., 115 gegen Frank, Theologie der Konkordienformel, 154 ff.

Gedanken, Gefühlen und Strebungen, und darum das Zeugnis, daß die Rechtfertigung zugleich Wiedergeburt sei. Hier die ängstliche Abwehr, nur ja nicht bei dem Artikel oder „Geschäft" von der Rechtfertigung von dergleichen Dingen zu reden und die kurzer Hand getroffene Entscheidung, wenn auch die Apologie die Rechtfertigung der Wiedergeburt gleichsetze, so sei doch jedenfalls die Rechtfertigung in ihr immer nur in forensischem Sinn zu verstehen, ausschließlich als das Losgesprochenwerden von den Sünden.[20] Freilich sagt die Konkordienformel selbst, daß allerdings die Sündenvergebung eine Wiedergeburt oder Neubelebung des Menschen (vivificatio) bedeute, der ja durch sie aus einem Kind des Zorns zum Kind Gottes werde und auf diese Weise aus dem Tode ins Leben versetzt werde.[21] Aber sie kann diesen Gedanken nicht weiter verfolgen, weil sie auf der einen Seite die Rechtfertigung ganz aus dem Zusammenhang der persönlichen Lebensentwickelung herausgenommen und andererseits die Wiedergeburt zu einer der Rechtfertigung voraufgehenden Wirkung des göttlichen Geistes im Menschen gemacht hatte, sofern darunter die Verleihung der durch den Fall verloren gegangenen geistlichen Kräfte[22] verstanden werden sollte, die den Menschen freilich vorläufig zu nichts anderem befähigen als im Glauben die Gnade Gottes zu ergreifen. Wenn die Konkordienformel nicht auf einen pelagianischen Abweg geraten und die im Menschen vor sich gegangene Änderung[23] zur Bedingung für den göttlichen Urteilsspruch machen wollte, mußte sie nun darauf bedacht sein, beides aufs änglichste von einander fernzuhalten.

Trennung von Rechtfertigung und Wiedergeburt und ihre Folgen. Von ihren Vordersätzen aus also konnte die Konkordienformel nicht anders entscheiden als sie es tut. Außerdem ist sie bemüht, uns klar zu machen, daß es sich bei dieser Darstellung der Heilsaneignung durch den einzelnen um eine logische Ordnung der Momente nach dem Schema von Ursache und Wirkung, aber nicht um eine zeitliche Aufeinanderfolge sachlich getrennter Vorgänge handle.[24] Denn der rechtfertigende Glaube könne ohne wahre

---

[20]) 585, 8. [21]) 687. 24. [22]) Der grundlegende Akt des ordo salutis = conversio. [23]) Vgl. 675, 70: hoc enim certissimum est in vera conversione immutationem renovationem et motum fieri oportere in hominis intellectu voluntate et corde. [24]) 692, 41: et haec non ita divelluntur, quasi vera fides aliquando

Buße nicht entstehen, ebensowenig wie er bestehen könne ohne völligen Bruch mit der Sünde und ohne die Frucht guter Werke.[25]) Nur soll er für den Akt der Rechtfertigung nicht in Betracht kommen als der Anfang des neuen, vom Geist gewirkten Lebens, sondern einfach als das Mittel der Aneignung der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi, auf dem allein unsere Rechtfertigung beruht. Ganz recht! Aber trotzdem läßt es sich bei der Darstellungsweise der Konkordienformel gar nicht vermeiden, daß sich immer wieder die Vorstellung zweier zeitlich getrennter, innerlich von einander unabhängiger Akte einstellt, wenn ausdrücklich gesagt wird: erst wird der Mensch gerechtfertigt, dann erneuert oder: nachdem er durch den Glauben gerechtfertigt ist, wird er auch durch den heiligen Geist erneuert. Der alte Widerspruch bleibt, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, der Glaube aber erst eine Gabe des nachher mitgeteilten Geistes ist.[26]) Und es wird ein Zustand des Menschen gedacht, in dem der heilige Geist die Bekehrung, d. h. Wiederherstellung der geistlichen Kräfte zum Guten, also eine wirkliche Änderung in Intellekt, Wille und Herz gewirkt hat, ohne daß doch diese Änderung ihm irgendwie ins Bewußtsein träte und die Kraft des wiedergeborenen Willens sich wirksam erweist. Denn das soll ja erst geschehen, nachdem der Mensch durch den in der Bekehrung gewirkten Glauben die Rechtfertigung, die Vergebung der Sünden erlangt hat und nun der heilige Geist in ihm Wohnung macht. Warum dazu aber die Rechtfertigung nötig sein soll, ist nicht einzusehen. Ihr Zusammenhang mit dem neuen Leben des Christen ist völlig gelöst. Was für bedenkliche Folgen das für das praktisch-religiöse Leben haben müßte, liegt auf der Hand. Die Konkordienformel hat auch selbst ein Gefühl dafür, wenn sie vor einer „epikuräischen" Auffassung des Glaubens warnt und es für nötig befindet, daran zu erinnern, daß „in diesen letzten Zeiten" ebenso notwendig sei, die Menschen zu einem frommen und rechten Lebenswandel und zu guten Werken aufzufordern, als sie zu mahnen, daß sie sich hüten sollten, die guten Werke mit dem Geschäft der Recht-

---

et aliquamdiu stare possit cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium ita distribuuntur. [25]) 586, 11; vgl. 692, 41. [26]) Vgl. z. B. 676, 71 spiritus s . . . fidem aliasque pietatis virtutes in nobis accendit.

fertigung zu vermischen.[27]) Aber sie selbst hat, wenn auch ohne daß sie es wollte, solcher Glaubensauffassung Vorschub geleistet.

Nachdem einmal die reformatorische Fragestellung[28]) verlassen war und das Hauptanliegen — der Konkordienformel wie der gesamten folgenden Dogmatik — sich darauf richtete, die Lehre von der Bekehrung des Sünders (conversio impii) in streng antikatholischem Sinne auszugestalten, mußte schließlich der Glaube und die Rechtfertigung aus ihrer zentralen Stellung verdrängt werden. Denn wenn man die Rechtfertigung als einen Akt beschreibt, der in einem bestimmten Moment in den Prozeß der Bekehrung hineinfällt, aber doch von diesem unabhängig sein soll, weil er ja in foro coeli vor sich geht, so genügt ja im Grunde für die persönliche Aneignung des Urteilsspruches Gottes das Wissen um ihn und die Absicht, ihn auf mich zu beziehen, also bestimmte einzelne vom Geist gewirkte Betätigungen der Seelenkräfte des Menschen, ohne daß damit eine von Grund aus andere Stellungnahme des Menschen zur Welt und eine neue Richtung seines inneren Lebens nötig ist. Theoretischer Glaube und persönliche Heilserfahrung werden wieder unterschieden, und die Gefahr ist nahe gerückt, den Glaubensbegriff intellektualistisch zu verflachen, welcher Gefahr die Orthodoxie mehr und mehr erlag. Es hilft nun nichts, wenn man das, was dem Glauben genommen ist, in einem besonderen Stück des ordo salutis verselbständigt, der Einwohnung des dreieinigen Gottes in den durch Christus Gerechtfertigten und mit Gott Versöhnten.[29]) Es nützt auch nichts, die herrlichen Worte Luthers über die Lebendigkeit und Kraft des Glaubens aus seiner Vorrede zum Römerbrief beifällig zu wiederholen,[30]) oder in ähnlichen Wendungen wie Melanchthon die Glaubensgerechtigkeit als den einzigen wahren und festen Trost der erschrockenen Gewissen und rechte Anerkennung des Gnadenreichtums Christi zu preisen.[31]) Der Glaube, der die Rechtfertigung ergreift, und der Glaube, der Wiedergeburt und neues Leben ist, sind zwei getrennte Dinge geworden, der Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt ist zerrissen. Wie kann ein Vorgang, der außerhalb des Menschen in Gott sich abspielt, den Menschen

[27]) 591, 18. [28]) „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" [29]) Vgl. 695, 54: inhabitatio Dei der Vorläufer der unio mystica der Dogmatiker. [30]) Im Lehrstück de bonis operibus 701, 10f. von Schmid a. a. O. als Worte der C. F. selber citiert. [31]) Vgl. 683, 6.

innerlich ändern?[32]) So verhält sich die Rechtfertigung, durch die der Mensch doch zu einem Kinde Gottes werden soll, tatsächlich gleichgültig gegen das rechte Verhalten der Kinder Gottes gegen ihren Vater, gegen die wahre Frömmigkeit, und wir werden uns nicht wundern, daß sich hiergegen da, wo die Bedürfnisse des frommen Gemüts und der Eifer um einen frommen Lebenswandel das Interesse an der reinen Lehre überwogen, eine Reaktion einstellen mußte, da die religiöse Kraft des reformatorischen Glaubens doch irgendwie wieder zum Durchbruch kommen mußte, nachdem sie in der offiziellen Lehre eingeschnürt und sich geltend zu machen verhindert war. Vor allem aber ist hier der Weg beschritten, auf dem die Wiedergeburt — als die Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrem Zustand vor dem Fall — wieder aus der Sphäre des bewußten Personlebens in den geheimnisvollen Bereich der hinter demselben sich abspielenden Vorgänge hinabsinken, aus einem religiös-sittlichen Erlebnis zu einem Naturvorgang werden mußte.

Die Wiedergeburt als ein Stück des ordo salutis in der orthodoxen Dogmatik. Die Dogmatiker versuchen zunächst die Einheitlichkeit der Heilsaneignung zu wahren und den Glauben als den eigentlichen Mittelpunkt derselben festzuhalten. Chemnitz, der in der Konkordienformel so deutliche Erklärungen nicht mehr abgegeben hat, führt in seinem examen concilii Tridentini[33]) aus, daß die Vergebung der Sünden und die Erneuerung — diese „doppelte Wohltat“ verdanken wir Christo — so eng miteinander verbunden seien, daß, wenn wir versöhnt werden, uns zugleich auch der Geist der Erneuerung gegeben wird.

Joh. Gerhard. Besonders kommt hier J. Gerhard in Betracht. Gerhard will nicht leugnen, daß sich mit der Rechtfertigung eine Veränderung des Menschen verbindet. Doch haben wir dabei an nichts anderes als an die Versetzung des Sünders aus dem Stand des Zorns in den Stand der Gnade zu denken.[34]) Die innere Änderung, die Neubelebung, ohne die freilich tatsächlich die Rechtfertigung des Sünders sich nie vollzieht,[35]) hat mit dem Akt der Rechtfertigung als solchem nichts zu tun. Eben diese Versetzung in

[32]) Hollaz (b. Schmid S. 313): haec actio, cum sit extra hominem in Deo, non potest hominem intrinsece mutare. [33]) ed. Preuß Berlin 1861 I, 147 . . ita, ut quando reconciliamur, simul etiam detur spiritus renovationis. [34]) loci XVI, 15. [35]) a. a. O. XVI, 25.

den Stand der Gnade, die mit der Vergebung der Sünden gegeben ist, ist nach ihm die Wiedergeburt in dem Sinn, wie er sich auch in der Apologie finde. (Von dem weiteren Begriff derselben, wonach sie zugleich die Erneuerung umfaßt, macht er keinen Gebrauch.) Sei es doch auch bei der natürlichen Geburt nicht irgend etwas im Menschen selbst, um dessentwillen er geboren oder erzeugt wird, sondern alles liege an dem, der ihn erzeugt. So bedeutet demnach die geistliche Geburt, die Wiedergeburt, nichts anderes, als daß uns das freie Erbarmen Gottes aus Kindern des Zorns zu Kindern der Gnade macht, allein um Christi willen, den wir im Glauben ergreifen. Die neuen Regungen und Kräfte, die der Geist in uns wirkt, gehören nicht zur Wiedergeburt in diesem Sinne, sondern zur Erneuerung, deren Anfang freilich mit der Wiedergeburt gesetzt, die aber doch genau von ihr zu unterscheiden ist. Denn die Wiedergeburt, die also Vergebung der Sünden, Aufnahme in den Gnadenbund Gottes, das Anziehen Christi, die Adoption zum Kinde Gottes, die Befreiung aus der Gewalt des Satans und damit die Anwartschaft des ewigen Heils umfaßt,[36]) ist ein einmaliger Akt, der in der Taufe erfolgt, und ein für allemal abgeschlossen. Die Erneuerung dagegen, die auf der Gabe des heiligen Geistes beruht, der die Kräfte unserer Seele neu macht und das verlorene Bild Gottes in uns herstellt, zieht sich durch unser ganzes Leben hindurch und bedarf täglichen Wachstums.[37])

So vertritt denn Gerhard mit voller Entschiedenheit den reformatorischen Satz: durch den Glauben werden wir wiedergeboren — durch den Glauben, der nicht etwa nur ein nacktes Wissen (nuda notitia) oder bloße Zustimmung (assensus) ist, sondern das vertrauensvolle Ergreifen der göttlichen Gnadenverheißung, die persönliche Aneignung Christi und der Gnade Gottes in ihm, der Vergebung der Sünde, der Gerechtigkeit und des ewigen Heils.[38]) Mit ihm ist darum die Heilsgewißheit unmittelbar gegeben, wie er auch — sonst wäre er nicht der wahre lebendige Glaube — ohne die Früchte des Geistes nicht sein kann. Nur daß wir nicht um dieses Glaubens willen oder um der vom heiligen Geist in uns geweckten neuen Regungen unseres inneren Menschen willen wiedergeboren werden, sondern allein um Christi willen, den der Glaube ergreift und durch den er „Leben und wiedergebärende Kraft" empfängt.[39])

[36]) XX, 112. [37]) XX, 128. [38]) XVI, 28. 30. 72. [39]) XVI, 150. 30.

Daneben finden wir aber auch bei Gerhard die seit der Konkordienformel gewöhnliche Auffassung der Wiedergeburt im engeren Sinne, als der Schenkung des Glaubens (donatio fidei). Dann ist die Wiedergeburt der Rechtfertigung und Sündenvergebung nicht gleichzusetzen, sondern geht ihr voran; und die Änderung, die durch die Wiedergeburt mit dem Menschen sich vollzieht, besteht darin, daß in seinem Herzen das Licht des Glaubens entzündet wird, durch den er Christum erkennt und ergreift.[40]) An sich ließe sich diese Auffassung mit der vorigen wohl vereinigen, wenn der Begriff des Glaubens im Vollsinn genommen werden darf. Aber die Verbindung der Lehre von der Wiedergeburt mit der Kindertaufe läßt das nicht zu. Für Gerhard steht wie für Luther beides fest: Ohne Glaube weder Wiedergeburt noch Sündenvergebung noch Sohnschaft noch ewiges Heil[41]) und andererseits nach Tit. 3, 5: Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, das wirksame Gnadenmittel, durch das jene Güter uns zuteil werden. Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich nun für ihn folgerichtig der „unanfechtbare Schluß",[42]) daß der heilige Geist in der Taufe, vielmehr durch sie, durch das mit dem Wasser verbundene Wort den Glauben wirkt. Auch bei den Kindern ist darum die Taufe im Vollsinn des Wortes Bad der Wiedergeburt durch den Glauben, sofern sie ja dem Wirken des Geistes durch Unbußfertigkeit und Widerstreben keinen Riegel vorschieben können, wenn wir freilich uns von diesem Glauben auch keine völlig klare Vorstellung machen können.[43])

Man wird der Darstellung Joh. Gerhards das Zeugnis nicht versagen können, daß sie die reformatorischen Grundgedanken klar und kräftig vertritt, auf lebendiger Heilserfahrung sich aufbaut und die Beziehung auf diese nie aus den Augen verliert. Aber das ausschließlich polemische Interesse, das ihn im einzelnen leitet, das Bestreben, mit allen Mitteln zu verhüten, daß sich der römische Irrtum (die Rechtfertigung eine durch die eingegossene Gnade gewirkte Gerechtmachung des Menschen) irgendwie einschleichen könne, hat es doch zu einer völlig einheitlichen Lehre von der Wiedergeburt bei ihm nicht kommen lassen.

---

[40]) XVI, 226. [41]) XX, 105; vgl. 195. [42]) XX 105: . . . ex eo immote evincitur, quod sp. s. . . . per baptismum fidem accendat. [43]) XX, 112. 123. 124.

Musaeus. Auch Musaeus ist in dieser Reihe zu nennen.[44]) Er hat verschiedentlich eine gesunde und nüchterne Auffassung der Bekehrung vorgetragen. Er betont es: Rechtfertigung und Erneuerung hängen aufs innigste mit der Wiedergeburt zusammen, sie sind durch ein unzerreißbares Band so miteinander verknüpft, daß in demselben Augenblick, da einer wiedergeboren wird, ihm auch durch den Glauben an Christum die Sünden vergeben werden und der Glaube durch die Liebe wirksam den Menschen erneuert.[45]) Er hat also ein Recht, von der Einheitlichkeit des Vorganges der Heilsaneignung zu reden, während die Wittenberger Theologen sie freilich auch behaupteten, aber wirklich begreiflich zu machen außerstande waren. Denn Musaeus stellt wirklich den Glauben in den Mittelpunkt des Heilsprozesses. Sachlich ist es nach ihm ein und derselbe Akt des gnadenreichen Waltens Gottes, der den rechtfertigenden Glauben in uns entzündet und einen neuen Geist uns in das Herz gibt, nur eine logische Unterscheidung ist es, wenn beides getrennt und das erste dem zweiten vorangestellt wird. Und er ist ernstlich darauf bedacht, den ganzen Bekehrungsvorgang in der Sphäre bewußten Personlebens sich abspielen zu lassen, die Wiedergeburt also als ein psychologisch-ethisch vermitteltes Erlebnis des Christen darzustellen.

Calov und Quenstedt. Aber seine Auffassung konnte sich nicht mehr halten der Gestaltung der Heilslehre gegenüber, die sie inzwischen — nach der inneren Konsequenz der Lehrentwicklung — bei den Wittenberger Theologen (Calov und Quenstedt) angenommen hatte. Hier kommt zunächst in Betracht, daß die Lehre von der Wiedergeburt nun ständig in der Weise, wie wir es bei Joh. Gerhard angedeutet sahen, mit der Lehre von der Kindertaufe ausgeglichen wurde, daß sie nun auch bei den Erwachsenen zu einer Gnadenwirkung wird, die die Voraussetzung der Rechtfertigung ist, so daß es Wiedergeborene gibt, die doch nicht glauben noch gerechtfertigt sind.[46]) Nicht als ob die Dogmatiker je vergessen hätten, daß die

---

[44]) Vgl. zum ganzen folgenden Abschnitt besonders Schlatter, der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, Gütersloh 1897, und Koch, der ordo salutis in der alt-luth. Dogmatik, Berlin 1899. [45]) de convers. disp. 1647 I § 9; vgl. § 13. Auch Calixt betont die innere Verwandtschaft und unlösliche Aufeinanderfolge beider Akte. Vgl. Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik, II. 84. [46]) Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 578 f., ein für die Reformatoren un-

göttliche Gnade die Offenbarung der göttlichen Liebe ist, also die Gesinnung, Willensäußerung, Tat des persönlichen Gottes, die den Glauben schafft als die demütige Hingabe unserer Person an den, der uns zuerst geliebt hat. Aber in den geschlossenen Zusammenhang des Systems, zu dem sie mit Hülfe der aus der scholastischen Philosophie entlehnten metaphysischen Begriffe die Glaubenslehre ausbauten, paßte diese Auffassung der Gnade und des von ihr gewirkten Heils nicht hinein. Die Lehre von der Heilsaneigung, in der bei systematischer Gestaltung der Glaubenslehre die reformatorischen Grundgedanken ihren besonderen Platz hatten, wurde mit der Lehre von Gott und Christus in Einklang gebracht, ohne daß diese der neuen evangelischen Glaubenserkenntnis entsprechend gestaltet wurde. So war es gar nicht zu vermeiden, daß auch in die Heilslehre ein fremdes Element hineinkam. Es war das auch ein wesentliches Interesse des Glaubens, ebenso wie darüber, daß Gott seinem wahren Wesen nach in Christo sich mit dem wahren menschlichen Wesen vereinigt habe, auch dessen gewiß zu werden, daß auch wir im Glauben wirklich zur Gottesgemeinschaft vordringen, unserm wahren Wesen nach mit dem Gottes vereinigt werden. Das hofften die Dogmatiker mit Hülfe der Metaphysik zu erreichen, als derjenigen Erkenntnisform, die mit ihren Begriffen zum wahren Wesen der Dinge zu führen verhieß. So kam es denn zu einer Lehre von der Heilsordnung, die zeigte, wie durch die Wirkung des heiligen Geistes in dem eigentlichen Wesen des Menschen eine derartige Umgestaltung vor sich ging, daß einer wahrhaften, wesentlichen Vereinigung des Gläubigen mit dem dreieinigen Gott in der unio mystica nichts mehr im Wege stand. Dies Drängen auf „wesenhafte" Vereinigung mit Gott macht schon stutzig. Wir fanden es ja auch in der katholischen Dogmatik [47]). In der Tat zeigt es, daß auch die protestantischen Dogmatiker hier durch die Verwendung der auch von den Scholastikern gehandhabten Begriffe auf einen falschen Weg geraten waren. Der ausgebildeten Gestalt der Heilsordnungslehre, wie sie bei den Wittenberger Dogmatikern vorliegt, liegt wieder die Auffassung der Gnade als einer Naturmacht — wenn auch unausgesprochen — zugrunde und der Bekehrungsvorgang ist zu einem

---

geheuerlicher Gedanke! Aber das hing damit zusammen, daß die ev. Auffassung der wirkenden Gnade Gottes nicht rein festgehalten wurde. [47]) S. S. 109 f.

Naturprozeß, wenn auch hyperphysischer Art, geworden, der in der „Substanz" des Menschen, also in seiner Naturgrundlage hinter dem bewußten Geistesleben sich abspielt.

Der Vorgang ist nach dieser Lehre im einzelnen so zu denken: Erst muß die **gratia assistens** die Unfähigkeit des natürlichen Menschen, seine **inidoneitas** für die göttlichen Dinge und seinen Widerstand gegen sie beseitigen, indem sie ihm übernatürliche Kräfte einflößt, die eine Empfänglichkeit für die weiteren Gnadenwirkungen herstellen. Nun wirkt der heilige Geist das Verständnis des Worts (die **cognitio literalis**) und den Glauben. Das ist die Bekehrung oder Wiedergeburt: die Mitteilung der Kräfte zum Glauben (**vires credendi**). Da der Mensch sich hierbei durchaus passiv verhält — von eigenen Denk- und Willensakten soll nicht die Rede sein — so bleibt tatsächlich für die Wiedergeburt nur die Vorstellung einer Einwirkung auf die Naturgrundlage des Menschen übrig,[48]) bei der man sich freilich vor der Annahme einer eigentlichen Substanzänderung hüten soll, noch mehr vor dem Flacianischen Irrtum, daß die natürliche Substanz des alten Adam vernichtet und eine neue aus Nichts geschaffen werde.[49]) Hat der heilige Geist durch die **gratia assistens** den Glauben hervorgerufen, das Ergreifen des Verdienstes Christi, auf Grund dessen Gott den Gläubigen rechtfertigt, so setzt die **gratia inhabitans** ein, um die Erneuerung und mystische Einigung mit Gott zu wirken. Erst durch die Einflößung der Kräfte zum Wirken (**vires operandi**) erfolgt die wirkliche Erneuerung des Menschen, die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in ihm und die Befähigung seiner natürlichen Geisteskräfte zu höherem geistlichem Leben. Damit verbindet sich die **unio mystica**, jene enge Vereinigung des Menschen mit dem dreieinigen Gott in der Substanz seines Wesens, die als eine „sonderliche Annäherung" (**peculiaris approximatio**) gegenüber der allgemeinen Allgegenwart Gottes in dem kreatürlichen Sein aufzufassen ist.

Aus dieser Darstellung wird ersichtlich, daß hier der Glaube die Stellung, die ihm nach der Anschauung der Reformatoren für die Heilsaneignung zukommt, eingebüßt hat. Er ist nicht mehr das gottgewirkte Mittel des Heilsempfanges, in dem selber das ganze

[48]) Quenstedt selbst zieht diese Konsequenz nicht. Ganz deutlich tritt sie bei den jüngeren Theologen, die Quenstedts Standpunkt vertreten, hervor; siehe Koch a. a. O. [49]) Quenstedt III, 483. 484.

Heil in Christo zum persönlichen Besitz des Menschen wird, sondern er kommt nur als die Voraussetzung in Betracht, die es Gott ermöglicht, einerseits den Rechtfertigungsspruch über den Menschen ergehen zu lassen, andrerseits bestimmte hyperphysische Wirkungen in ihm hervorzurufen. Aber beide Vorgänge stehen in keiner inneren Verbindung mit einander, wie ja auch zwei verschiedene Betrachtungsweisen bei ihrer Feststellung mitgewirkt haben. In der Darstellung des eigentlichen Bekehrungsprozesses herrscht eine mehr naturhaft gerichtete Anschauungsweise vor: Die Gnade wird wieder zu der unwiderstehlichen Kraft Gottes, die in der gänzlich verderbten Menschennatur etwas Neues schafft. In der speziellen Rechtfertigungslehre wird die ethisch gerichtete reformatorische Anschauungsweise festgehalten: die Rechtfertigung tritt ein bei dem, der das Verdienst Christi im Glauben ergreift, d. h. also doch, der auf die in dem geschichtlichen Erlösungswerk Christi uns kund gewordene, in Christo auf uns gerichtete gnädige Gesinnung Gottes sein zuversichtliches Vertrauen setzt, in welchem Glauben freilich nach den Reformatoren der Mensch unmittelbar Gott und der Welt gegenüber eine neue Stellung einnimmt, zu einem neuen Menschen geworden ist. Aber diese beiden Betrachtungsweisen lassen sich nicht mit einander vereinigen, die eine drängt die andere zurück.

So liegt denn nun das Ergebnis der in der Konkordienformel, wie wir sahen, ja teilweise schon bei dem späteren Melanchthon angebahnten Entwickelung deutlich zutage. Die Rechtfertigung ist nicht mehr das, was sie nach reformatorischer Anschauung war und bleiben muß, das Grunderlebnis der christlichen Religion, in dem der Christ die Gnade Gottes in Christo als die ihn beseligende und neuschaffende Kraft Gottes erfährt. Sie ist es nicht mehr, weil sie von der Wiedergeburt geschieden ist. Das Beste, der große Wendepunkt im Leben des Christen ist ja schon eingetreten, vor ihr, ja ohne sie, eben mit der Einflößung göttlicher Kräfte in die Seele des Menschen, die doch, wenn sie auch noch nicht in seinem bewußten Leben sich zur Geltung bringen sollen, tatsächlich schon den Anfang des neuen Daseinszustandes des Christen bedeuten. Die Rechtfertigung ist es nicht, die zu ihm hinüberführt.[50]) Sie kann es auch gar nicht sein, denn sie ist ja ein Vorgang in Gott,

---

[50]) Vgl. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 579.

außerhalb des Menschen. Mit ihr sind darum unmittelbar auch keine übernatürlichen Wirkungen im Menschen verknüpft. Das Bewußtsein gerechtfertigt zu sein, muß noch besonders vom heiligen Geist gewirkt werden und ist keineswegs schon im rechtfertigenden Glauben gegeben. Das ist die natürliche Folge der oben gezeigten Entleerung des Glaubensbegriffes, läßt aber besonders deutlich erkennen, wie weit wir hier uns von der reformatorischen Grundanschauung entfernt haben. Nach alledem bleibt es ein ganz vergebliches Bemühen, wenn Quenstedt trotzdem in jenem bekannten Wort [51]) die Einheitlichkeit des Vorgangs der Heilsaneignung festhalten will. Denn der von ihm geschilderte Bekehrungsprozeß hat nur einen Sinn, wenn wir ihn als eine Folge zeitlich getrennter Vorgänge auffassen, in ihr aber findet die Rechtfertigung überhaupt keine organische Stelle mehr, geschweige daß sie die beherrschende Stelle hätte; weder begrifflich noch sachlich ist ein Zusammenhang zwischen ihr und der Wiedergeburt aufrecht erhalten.

Kapitel VIII.

Reaktion gegen die Wiedergeburtslehre der orthodoxen Dogmatik.

Während die eigentlichen Vertreter der Kirche auf den Lehrstühlen und Kanzeln ganz darin aufgingen, das große Erbe der Vergangenheit aufs genaueste zu buchen, es in einem festen Gebäude sicher unterzubringen und eifersüchtig darüber zu wachen, daß auch nicht ein Stück in demselben anders gestellt würde, als die symbolischen Schriften es zuließen, in jener Zeit hat es doch auch in den Kirchen der Reformation nirgends an Männern gefehlt, denen das nicht genügte, sondern die es verlangte, den Wert und die Kraft des reformatorischen Glaubensschatzes in der vollen Wirklichkeit des Lebens zu erproben, sowohl in inneren Erfahrungen des frommen Gemüts, wie in der Gestaltung des Lebens und der äußeren Verhältnisse. Zu beidem gab die zur Orthodoxie gewordene Kirchenlehre keine deutliche Anweisung mehr. Sie ließ es nicht mehr

[51]) III, 621.1 regeneratio, iustificatio, unio et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores adeo, ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent.

erkennen, daß das Christentum neues Leben, nicht, oder doch nicht in erster Linie, neue Lehre ist, daß ein Glaube, der wirklich persönliche Erfahrung ist, mit innerer Notwendigkeit eine Änderung und Erneuerung des gesamten Lebensstandes mit sich führt, daß der Rechtfertigungsstand, wenn er kein eingebildeter Wahn sein soll, ohne Wiedergeburt und daraus folgende Heiligung des ganzen Lebens gar nicht gedacht werden kann. Diese Gedanken sind nicht erst durch den Pietismus laut geworden.[1] Schon vor ihm haben Männer der Lehre sowohl wie der Praxis, Theologen und Laien, darauf gedrungen, daß Lehre und Leben mehr in Einklang gebracht werden müßten, oder haben in Vertiefung und Verinnerlichung des persönlichen Verhältnisses zu Gott eine Befriedigung des Gemüts gesucht, die ihnen die reine Lehre nicht bot. Beide Strömungen, eine praktische und mystische Reaktion, im einzelnen sich vielfach durchkreuzend, gehen schon während der Ausbildung der kirchlichen Orthodoxie neben ihr her, bis sie auf dem Höhepunkt der letzteren im Pietismus ihr gegenübertreten und siegreich den Kampf wider sie führen, um dann bald von der Aufklärung, deren Geist sie unbewußt in sich großgezogen hatten, abgelöst zu werden. In dem Charakter und Endziel dieser Bewegung lag es begründet, daß in ihr die Lehre von der Wiedergeburt als einem mit dem wahren Glauben und der Rechtfertigung innerlich und notwendig verbundenen religiös-sittlichen Erlebnis in den Vordergrund trat. Das geschah, wie schon angedeutet war, in doppelter Richtung.

Reaktion von mystisch-theosophischem Standpunkte aus. Stephan Praetorius und Phil. Nicolai. Einmal wurde jene Saite des Lutherschen Rechtfertigungsglaubens, die in der kirchlichen Lehrentwicklung fast ganz zum Schweigen gebracht war, kräftiger angeschlagen, in der das neue Lebensgefühl des Gerechtfertigten gegenüber der Welt seinen Ausdruck suchte, jenes Kraft- und Frohgefühl des Gotteskindes, das, der Liebe seines himmlischen Vaters gewiß, der ganzen Welt und allen von ihr ausgehenden Anfechtungen sich überlegen weiß. Nicht nur in den herrlichen Glaubensliedern, die die lutherische Kirche auch mitten in der Zeit der erbitterten Lehrkämpfe und eines austrocknenden theologischen Formalismus hervorbrachte, auch in der Erbauungsliteratur von einem Stephan Praeto-

[1] Vgl. Grünberg, Ph. J. Spener I Gött. 1893.

rius an († 1603)[2]) erklingen diese Töne. Es entspricht ganz Lutherschen Gedanken, daß diese Seligkeit und Kraft des neuen Lebensgefühls der Gotteskindschaft hergeleitet wird aus der Vereinigung mit Christus, den der Glaube ergreift. Aber da man sich nicht begnügte, die Vereinigung mit Christus und Gott als ein Glaubensgut zu besitzen, sondern an ihr einen Gegenstand sinnlicher Erfahrung haben wollte, und an die Stelle sittlicher Persongemeinschaft das angeblich tiefere und festere Band einer Wesensvereinigung setzte, gerieten diese Vertreter der praktischen Seite des lutherischen Rechtfertigungsglaubens vielfach in die uns bekannten Gedankengänge der katholischen Mystik hinein und erlagen der dort geschilderten Gefahr der Entwertung der geschichtlichen Heilstatsachen und der Trübung des ethischen Charakters der Wiedergeburt. Ganz deutlich tritt das ja erst bei den im engeren Sinne sogenannten Mystikern der Reformationszeit hervor, einem Schwenkfeld, Weigel u. a. und den Vertretern eines mystischen Indifferentismus der pietistischen Epoche. Aber auch bei sonst orthodoxen Männern, wie Stephan Praetorius, Phil. Nicolai, läßt sich dieses mystisch-naturhafte Element in ihrer Wiedergeburtslehre beobachten. Praetorius lehrt eine Einigung göttlicher und menschlicher Natur, die bereits in der Taufe erfolgt, durch die wir Christusse werden und der göttlichen Natur teilhaftig,[3]) durch die Wesensgemeinschaft mit ihm vergottet.

Nach Phil. Nicolai († 1608) beginnt unsere Wiedergeburt damit, daß wir durch die Taufe in den geistlichen Mutterleib der Kirche eingeführt werden, die unserem himmlischen Adam als ihrem ehelichen Mann, Haupt und Bräutigam angehört.[4]) Christus ist der Vater, die Kirche die Mutter der Wiedergeborenen. In ihrem mütterlichen Schoß wird den Kindlein durch das Predigtamt (als durch den Nabel und Nabelgänglein) himmlische Nahrung zugeführt; insbesondere stärkt und erquickt Christus seiner auserwählten Braut und ihrer Kindlein himmlisches Leben, indem er ihr seinen Leib und Blut darreicht.[5]) Das Ende der Wiedergeburt ist, daß auch der einzelne Christ durch die geistliche Eheverlobung (spiritualis desponsatio)

---

[2]) Vgl. üb. ihn Ritschl, Gesch. d. Pietism. II 13 ff. [3]) Ritschl II 19 ff.
[4]) Theoria vitae aeternae, historische Beschreibung des ganzen Geheimnisses vom ewigen Leben 1606. cf. R. Rocholl, Ztschr. für die gesamte luth. Theol. u. Kirche XXI, 1860, 194 ff. [5]) a. a. O. 211 f.

mit Christus ein Leib, ein Wesen, ein Kuchen, Bein von seinem Bein, Fleisch von seinem Fleisch wird.[6]) Auch der Leib wird durch die Wiedergeburt von allen seinen Mängeln, Schäden und Verderbtheit befreit und hiergegen mit himmlischer Kraft, Schönheit, Klarheit und Unsterblichkeit wiederum von oben begabt. Aber die Wiedergeburt der Seele geht voran, die des Leibes folgt in einem langsamen, bis zum jüngsten Tag währenden Prozeß.[7]) Die eigentliche Geburt zum Leben ist darum der Tod, da die Haut, von der das Kind im Mutterleibe umfangen wird (der alte Adam), zerreißt und Gottes Hand, gleichsam wie die Hand der Hebamme, dem sterbendem Christen zum Leben verhilft. Was im Menschen, dem Mikrokosmus, geschieht, wiederholt sich im Makrokosmus des Alls. Das ganze theatrum mundi, durch den Sündenfall baufällig geworden, soll durch Christus, durch dessen Vereinigung mit der menschlichen Natur wieder in den Stand gesetzt werden. Durch die Einzeugung und Speisung himmlischer Lebenskräfte, wie sie in der ehelichen Gemeinschaft Christi mit der Gemeinde durch die Sakramente erfolgt, im Zentrum unsichtbar beginnend, breitet sich die Wiedergeburt von hier aus durch alle Kreise der Schöpfung aus, bis sie dereinst in der Erneuerung der gesamten Weltgestalt sich sichtbar vollenden wird.

Diese Gedanken sind uns nicht neu (vgl. S. 97). Auch das ist nicht neu, daß den Sakramenten, im Unterschied vom Wort, derartige Wirkungen auf die geist-leibliche Natur des Menschen zugeschrieben werden. Neu ist, daß diese Gedanken, in Verbindung mit theosophischen Spekulationen über das Verhältnis der menschlichen Natur Christi zum Universum, auch in der lutherischen Kirche Aufnahme finden, und von dem Neu-Luthertum unserer Tage uns wohl als der eigentliche Kern oder doch als die schönste Blüte der echt lutherischen Lehre, ja als das erlösende Wort auch für die gegenwärtige Theologie angepriesen werden.[8])

Die kirchliche Lehre war ihrerseits freilich nicht fähig, einen wirksamen Grenzwall gegen das Eindringen dieses naturhaft-mystischen Zuges in die lutherische Frömmigkeit aufzurichten, da sie selbst, wie wir sahen, von ihm nicht freigeblieben war. Die ängstliche Beflissenheit, mit der die kirchlichen Dogmatiker ihre eigenen Auf-

---

[6]) 213. [7]) 214. [8]) Rocholl, Umkehr zum Idealrealismus, N. Kirchl. Ztschr. 1904, 622 ff.

stellungen in der Lehre von der **unio mystica** gegen den Weigelianismus abzugrenzen pflegen, und der Eifer, mit dem gerade dieser Ketzerei überall bei den Vertretern einer innerlichen Auffassung des christlichen Lebens nachgespürt wird, zeugt von keinem ganz reinen Gewissen in dieser Hinsicht. An sich bedeutet es ja noch keine Abweichung von der Linie evangelischen Glaubens oder eine Eintragung eines ihm im innersten Wesen fremden Elementes, wenn die gläubige Seele sich in einem persönlichen Verhältnis zu ihrem Heilande weiß, wenn auch die Schilderung des vertrauten Umganges mit ihm mit den Wendungen des 45. Psalmes und des Hohenliedes für unser Empfinden eine Geschmacksverirrung sein mag.

Reaktion von praktisch-ethischem Standpunkte aus. Joh. Arndt und Theophil Großgebauer. Bekanntlich hat der Mann, den wir nun in erster Linie als Vertreter des Wiedergeburtsgedankens nennen möchten, sofern die sittlich-erneuernde Wirkung des Glaubens in ihm zum Ausdruck kommt, — bekanntlich hat Joh. Arndt († 1621) sowohl von zeitgenössischen Gegnern aus dem Lager der kirchlichen Orthodoxie wie noch in der Gegenwart von Ritschl sich ähnliche Vorwürfe zugezogen. Es ist richtig, daß er nicht nur einzelne Gedanken und Wendungen, sondern sogar ganze Gedankenreihen und lange Abschnitte aus den mittelalterlich-katholischen mystischen Schriften, insbesondere Taulers, in seine Bücher vom wahren Christentum aufgenommen hat. Aber er hat das in voller Arglosigkeit getan, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß sie aus einer anderen Welt stammten, als aus der des evangelischen Glaubens, und auf eine andere Frömmigkeit hinführten, als die er empfehlen wollte. Bekennt er doch selbst, daß er noch nicht so weit gekommen sei, „die Tiefe der Seele, die Taulerus heißet, begriffen zu haben“.[9]) Freilich, jene mystischen Ausdrücke hatten doch wohl mehr Wert für ihn, als daß sie, wie er ein andermal erklärt,[10]) alte deutsche Redensarten waren, an denen er sich ergötzte. Wie einst Luther hatte er auf die Mystiker zurückgegriffen, weil ihm in dem Ernst der Selbstverleugnung und der Innigkeit der Vereinigung mit Gott das persönlich fromme Leben entgegentrat, worauf ihm alles ankam.[11]) Wahre Theologie ist keine bloße Wissenschaft oder Wortkunst, so „Herz und

[9]) Sendschr. an Joh. Gerhard, sechs Bücher v. wahren Christent., neue Ausg., Frankfurt a. M. 1832 S. 563. [10]) An Balth. Mentzer. 29. 10. 1620 S. 568. [11]) S. 4 Vorr. z. Buch I.

Seele nicht angeht", sondern lebendige Erfahrung und Übung. Weil er diese Theologie in den alten Scribenten Tauler, Thomas a Kempis, deutsche Theologie findet, darum hat er ihre Reden mit eingemenget, die aber immer unter Vorbehalt der Auslegung nach den symbolischen Büchern zu verstehen sind.[12]) Die Vereinigung mit Christus durch den lebendigen Glauben und die Erneuerung in Christus durch die Tötung des alten Menschen zu predigen,[13]) erschien ihm Zweck und Ziel dieser Schriften zu sein, eben das, was auch er als den eigentlichen Zweck seiner Lebensarbeit erkannt hatte, an die er seine ganze Kraft setzte. Um so mehr, als die reine Lehre „reichlich und zum Überfluß" durch andere abgehandelt werde,[14]) die Wiedergeburt aber schließlich doch „Endzweck der ganzen Gottesgelahrtheit und des ganzen Christentums, an ihr alles gelegen sei".[15])

In der Schilderung der Wiedergeburt legt er nun, weil sich ihm das aus der Erkenntnis des Greuels der Erbsünde als das Notwendigste ergab, besonderes Gewicht auf „das Ersterben, die Tötung des alten Menschen". Hier ist namentlich der Punkt, wo er sich den Heilsweg der Mystiker aneignet,[16]) so sehr, daß auch bei ihm alles auf einen mit der Abkehr von der Welt und der Einkehr in sich selbst naturnotwendig verlaufenden Vorgang herauszulaufen scheint. „Die Natur leidet keine leere Statt, sie erfüllet alle Dinge mit ihr selbst, . . . also wenn der Mensch sein Herz ganz ausleert von der Weltliebe, so kann es Gott nicht lassen, er muß diese leere Statt mit seiner göttlichen Gnade, Liebe, Weisheit und Erkenntnis füllen;"[17]) oder: „So viel der Mensch ihm selber abstirbt, so viel lebt Christus in ihm; so viel die böse Natur abnimmt, so viel nimmt die Gnade zu."[18]) Aber das sind doch nur vereinzelte Stellen, in denen die Entlehnung mystischer Gedanken ihn mit seiner von ihm sonst stets festgehaltenen und kräftig vertretenen Grundanschauung in wirklichen Widerspruch gesetzt hat. Dabei muß man berücksichtigen, daß solche Stellen sich nur im „wahren Christentum" finden, also in einer erbaulichen Schrift, die über dem Bestreben, eine möglichste Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens herbei-

[12]) S. 3f. Schluß zu Buch II, Vorr. z. Buch IV. [13]) S. 581 (andere Bedenken über die deutsche Theologie). [14]) Verantw. d. I. Buchs, Vorr. 527. [15]) S. 20. 580. [16]) den er im dritten Buch vom wahren Christentum in seinen bekannten drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung wiedergibt. [17]) Buch III 2 S. 335. Vgl. III 9 S. 347f. [18]) S. 581 (andere Bedenken über die deutsche Theologie).

zuführen, alles andere außer acht läßt. Seine anderen Schriften, namentlich seine Predigten, die doch zur Darstellung seiner Gesamtanschauung herangezogen werden müssen, zeigen, daß diese keineswegs von mystischen Gedanken aus entworfen ist. Sonst beruhte die Entschiedenheit, mit der Arndt immer wieder seine Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre behauptet, doch auf einer kaum glaublichen Selbsttäuschung. Seine Grundanschauung ist vielmehr die Luthers, wie sie in der Vorrede zum Römerbrief und in der Freiheit eines Christenmenschen vorliegt, worauf Arndt immer wieder hinweist: Der Glaube ist die Wiedergeburt, weil wir durch den Glauben Gottes Kinder, neue Menschen werden. Denn „der Glaube ist eine herzliche Zuversicht und ungezweifeltes Vertrauen auf Gottes Gnade, in Christus verheißen, von Vergebung der Sünden und ewigem Leben, durch das Wort Gottes und den heiligen Geist angezündet; . . . durch ihn gibt der Mensch Gott sein Herz ganz und gar, ruht allein in Gott, läßt sich ihm, hanget ihm allein an, vereinigt sich mit Gott, wird teilhaftig alles des, was Gottes und Christi ist, wird ein Geist mit Gott, empfängt aus ihm neue Kräfte, neues Leben, neuen Trost, Friede und Freude, Ruhe der Seele, Gerechtigkeit und Heiligkeit, und also wird der Mensch aus Gott durch den Glauben neu geboren“.[19]) Weil er Christum ergreift und sich zu eigen macht mit alle dem, was er ist und hat, macht der Glaube gerecht, gibt Frieden und Ruhe des Gewissens, ist der Sieg über die Welt, erneuert er den ganzen Menschen.[20]) Es ist also nicht richtig, zum mindesten schief, wenn Ritschl behauptet, daß Arndt die Gedanken Luthers von der „Freiheit eines Christenmenschen“ nicht aus der Rechtfertigung, sondern aus der Vereinigung mit Christus (unio mystica) herleite. Denn eben diese Vereinigung mit Christus erfolgt ja durch den rechtfertigenden Glauben, jenes herzliche Vertrauen, das Gott als ein neues göttliches Licht und Kraft im innersten Grund unserer Seele durch den heiligen Geist wirkt.[21]) So sind in dem Glauben oder der neuen Geburt die zwei Hauptwohltaten Gottes beschlossen, die Rechtfertigung und die Heiligung oder die Erneuerung. „Der wahre Glaube ist das ganze Wesen des neuen Lebens.“[22]) Die Wiedergeburt umfaßt daher auch den ganzen Vor-

[19]) I 5 S. 17 f.; vgl. S. 19; II 10 S. 179, III 3; S. 338. [20]) V 6 S. 476 f.; vgl. 466 I 5 S. 19 ff. [21]) II 3 S. 147; vgl. II 10 S. 179; V 6 S. 501, 580. [22]) V 2 S. 465.

gang der Entstehung und Entfaltung des neuen Lebens, sofern er in Christus begründet ist, und kann nach Arndt abschließend bezeichnet werden als „das Werk des heiligen Geistes, dadurch der Mensch aus einem Kind des Todes und der Verdammnis ein Kind der Gnade und Seligkeit wird, aus einem Sünder ein Gerechter, durch den Glauben, Wort und Sakrament; dadurch auch unser Herz, Sinn und Gemüt, Verstand, Wille und Affekt erneuert, erleuchtet, geheiligt werden in und nach Christus zu einer neuen Kreatur“.[23]) Christus aber ist die Quelle, daraus uns das alles zufließt. Der Glaube allein, der ihn ergriffen hat, ist der wahre, seligmachende Glaube. Andrerseits aber, auch wenn einer die Freudigkeit des Glaubens nicht an sich befindet, so braucht er nicht zu verzagen, es hat auch der schwache Glaube soviel an Christus, als der starke, denn er hat, er sei schwach oder stark, Christus zu eigen.[24]) Diese Einheit mit Christus, sein Wohnen, Leben und Wirken in uns steht allerdings im Mittelpunkt, wenn Arndt die Erfahrung des Christenlebens schildert, und er schwelgt in Ausmalung der überschwänglichen Seligkeit, die die gläubige Seele in der Vermählung mit ihrem himmlischen Bräutigam genießt.[25]) Trotzdem würde er mit demselben Recht sich gegen den ihm von Ritschl gemachten Vorwurf einer praktischen Verleugnung der Gottheit Christi verwahren dürfen, mit dem er die von seinen zeitgenössischen Gegnern gegen ihn erhobenen Beschuldigungen des Osiandrismus und der Enthusiasterei zurückgewiesen hat.

Es wäre Arndt wohl schwer geworden, diese Lehre von der Wiedergeburt mit der Lehre von der Kindertaufe auszugleichen. Aber er scheint auch hier kein Problem gefunden zu haben. Es bleibt für ihn bestehen, daß die Taufe die Wiedergeburt bewirkt, da in ihr das Verlöbnis mit Christus, die Einverleibung in ihn geschieht. Nur müsse man auch die Frucht der Taufe in sich bewahren, sonst helfe sie nichts.[26])

Mehr zu schaffen gemacht hat diese Schwierigkeit einem anderen unter denen, die gegen die Engherzigkeit und Streitsucht der zünftigen Theologie ihre Stimme erhoben und gegenüber der Überschätzung der reinen Lehre auf eine Besserung des Lebens drangen, und so Wegbereiter des Pietismus wurden, Theophil Großgebauer († 1661), dem Verfasser der Wächterstimme aus dem verwüsteten

[23]) I 3 S. 11. [24]) I 5 S. 19; vgl. 3 S. 11. [25]) Vgl. bes. V Teil 2
[26]) V 11 S. 510 f.; II 4 S. 153; III 1, 4 S. 332.

Zion (Frankfurt a. M. 1661). Er hat in einem besonderen, diesem Werk angehängten Traktat „Treuer Unterricht von der Wiedergeburt" ganz in der Weise Arndts die Wiedergeburt als ein religiös-sittliches Erlebnis geschildert, das in einem Menschen eintritt, „sobald er aus dem Wort Gottes den Herrn Jesum mit seinem Verdienst durch den Glauben an sein Herz legt". [27]) Daraus zog er den Schluß, daß die Taufe nicht die Wiedergeburt selbst, sondern das Sakrament der Wiedergeburt sei, d. h. die Versiegelung der Wiedergeburt des Glaubens. [28]) Wer die letztere hat und das Sakrament nicht, — es sei denn, daß er es mutwillig verachtet, — dem schadet dieser Mangel an seiner Seligkeit nichts; wer aber den Glauben nicht hat, die „prinzipale Ursache" der Wiedergeburt, dem hilft es nicht, auch wenn er zehnmal getauft ist. Trotzdem ist die Kindertaufe wohl berechtigt, weil die Christenkinder schon durch ihre Geburt von christlichen Eltern zum Bund Gottes und zur sichtbaren Kirche gehören und darum Anspruch an die Taufe als ein Zeichen und Zeugnis des Willens Gottes gegen sie haben. Und da der heilige Geist gewiß auch bei ihnen geschäftig ist, und sie mit dem Bedinge getauft werden, daß sie christlich erzogen sich auch tätlich zu Gott bekehren, kann man eine Wiedergeburt „nach ihrer Maße" auch bei ihnen zugeben. Doch wirklich kann von Wiedergeburt erst dann geredet werden, wenn ein Mensch nach ausgestandenem Streit zwischen Fleisch und Geist sich durch den Glauben bekehrt von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott und mit festem Herzen beim Herrn zu bleiben beschließt. [29])

In diesem Sinn will Großgebauer die Lehre von der Wiedergeburt verstanden wissen der Verwirrung und Dunkelheit gegenüber, unter der gerade sie, die doch so hochnötig sei, zu leiden habe. Ein Gnadenwerk des heiligen Geistes, der uns Christum ans Herz leget und in uns Glaube und Buße wirkt, führt sie eine doppelte wahrhaftige und tatsächliche Veränderung des Menschen mit sich, nicht nach seiner Substanz und Wesen, sondern 1. nach seinem Stand für Gott, 2. nach den Eigenschaften und Kräften seiner Seele. „Denn in Christo gehen sein Blut und sein Geist allewege zusammen, also daß sein Blut nimmer einen Menschen wirklich von seiner Sünde selig macht, sein Geist heiligt zugleich den Menschen und entfreyet

[27]) a. a. O. S. 96. [28]) S. zum Folgenden a. a. O. S. 58 ff. [29]) S. 13.

ihn von der Herrschaft und Macht der Sünde."[30]) Im Glauben, der nicht bloße historische Erkenntnis göttlicher Dinge, noch bloßer Beifall oder Übereinstimmung mit ihnen ist, nehmen wir Christum „als den Brunnen und die Springader unseres Lebens" in uns auf.[31]) Wenn es sich aber im Glauben um eine so wichtige und ernste Sache handelt, wird man von Erwachsenen verlangen müssen, falls sie es wirklich ernst mit ihm nehmen, daß sie Zeit und Stunde ihrer Bekehrung gemerkt haben, da ja bei ihnen zuvor „ein großer Streit, Zittern und Zagen, Angst und Schrecken sich erhebt, bis der Herr Jesus und sein Geist die Burg ersteigt und den Teufel hinauswirft", der nach der Taufe wieder mächtig in ihnen geworden ist.[32]) Jedenfalls ist die Erneuerung das einzige sichere Kennzeichen, daß der heilige Geist in uns ist und wir Gottes Kinder sind, da uns doch in den Anfechtungen oft die Ruhe, der Friede und die Freude des Gewissens verloren geht.[33])

Kapitel IX.

Speners Erneuerung der Lutherischen Wiedergeburtslehre.

Rechtfertigung und Wiedergeburt bei Spener. Bei Großgebauer hatten wir bereits alle die Gedanken zusammen, die in dem Pietismus sich in der Lehre von der Wiedergeburt finden, in einer so besonnenen und psychologisch durchdachten Form, daß wir uns nicht wundern, wenn der Begründer des Pietismus, Spener, selber freilich noch kein Pietist im engeren Sinn, sich mit besonderer Vorliebe auf Großgebauer — neben Joh. Arndt — beruft. Doch unterläßt er es nie, wenn er auf ihn zu sprechen kommt, zu bemerken,[1]) daß Großgebauer in seiner Lehre von der Taufe in Irrtum verfallen sei, weil er in seiner theologischen Unkenntnis einige Sätze der Reformierten aufgenommen habe. Spener selbst ist allzeit auf der Hut, auch nur den „Schein einer Schwächung der Orthodoxie" zu erregen[2]) und hält seinerseits an den Sätzen der Dogmatiker über die Wirkung der Kindertaufe fest. Es liegt nach ihm durchaus kein Grund vor, weshalb das Reich Gottes durch den heiligen Geist in dem Herzen eines zarten Kindes, das ihm ja in

[30]) S. 16 ff. [31]) S. 80 f. [32]) S. 96 f. [33]) S. 18. [1]) z. B. Theol. Bedenken I 164 f.; I 2, 80; III 555. [2]) Bed. I 198, aus dem Jahr 1688.

seiner Handlung durchaus keinen Widerstand entgegensetzt, nicht ebenso stark und kräftig gegründet werde, wie bei Erwachsenen.[3]) Was bei den Erwachsenen geschieht, wird auch in den Kindern gewirkt; nur daß es „wegen der natürlichen Untüchtigkeit an einigen Ausdrückungen, als z. E. an der Reflexion" mangelt,[4]) oder daß das Licht des Glaubens im Allerheiligsten, in der höchsten Kraft der Kindesseele, — ihr „unempfindlich" wie im Schlaf, — entzündet wird, ohne noch in das Heilige, die unteren Kräfte ausgestrahlt zu werden.[5]) Aber für die Praxis werden diese Sätze sofort unwirksam, wenn darauf hingewiesen wird, daß in den seltensten Fällen die Menschen in ihrer durch die Taufe empfangenen ersten Wiedergeburt beharren und darum meistens eine neue zweite Wiedergeburt nötig haben,[6]) die sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, daß sie durchs Wort allein, — die erste vermittelst des Wassers und Wortes, — zustande kommt.

So bahnt sich Spener den Weg für eine Schilderung der Wiedergeburt, die durchaus einen erwachsenen Menschen, eine voll bewußte, in allen ihren Funktionen tätige menschliche Seele voraussetzt. Denn, wie für Arndt, den er eben deswegen so hoch schätzt, weil er den Grund der Wiedergeburt so einfältig, so kräftig und gewaltig treibt,[7]) so ist auch für Spener die Wiedergeburt das zentrale Erlebnis des Christen. Ihr weist er als der „allernötigsten Materie" auch die zentrale Stelle in seiner Theologie zu. Er bekennt selbst, daß er alle Lehren dahin einzurichten trachte, daß ein rechter, lebendiger Glaube (und durch ihn die Wiedergeburt) gewirkt werde,[8]) und daß Gott ihm die Gnade gegeben habe, gerade da besondere Kraft und Freudigkeit in sich zu fühlen, wo er von der Kraft des wiedergebärenden und des rechtfertigenden Glaubens rede oder schreibe; wie ja auch andere gute Seelen bemerkt hätten, daß man alsdann ein ganz anderes Leben an ihm gewahr werde.[9]) In diesem Punkt gilt es, die Reformation, die stehen geblieben ist, als man sozusagen nur den Grund gelegt hatte, fortzusetzen.[10]) Wenn er in seiner Bescheidenheit es auch von sich weist, zum Reformieren berufen zu sein,[11]) so hält er es doch für seine Pflicht, unablässig und ernstlich wider die allgemeine

[3]) Bed. III 49 f.; vgl. I 165. [4]) Letzte Bed. I 130. [5]) I S. 180. [6]) I 179; II 880; III 49; IV 690, letzte Bed. I 130. [7]) III 186; 237 u. ö. [8]) III 187. [9]) L. B. I, 131. [10]) III, 180. [11]) III, 226.

regierende Pest aufzutreten, daß man einem eingebildeten Glauben, einem Wahnglauben, jenem gefährlichen und schädlichen Hirngespinst, das zuschreibt, was die Schrift nicht anders als dem wahren Glauben zulegt. [12])

Der Artikel von der Rechtfertigung soll unangetastet bleiben, aber er muß so getrieben werden, daß ebenso wie aller Einbildung der Werkgerechtigkeit, so auch aller Einbildung des Wahnglaubens kräftig gewehret wird. [13]) Es soll der schöne Paradiesesgarten samt der Pforte dazu gezeigt, aber auch mit dem dazu gehörigen Zaun verwahrt werden, daß kein Schwein sogleich darein laufen und die darinnen wachsenden Früchte genießen kann. [14]) Das geschieht dadurch, daß man sich darüber klar wird, daß es sowohl im Wesen des Glaubens, wie im Wesen Gottes, der ihn wirkt, und Christi, den er ergreift, begründet liegt, daß es eine Rechtfertigung ohne gleichzeitige innere Heiligung und Erneuerung nicht gibt. Im Wesen des Glaubens: Denn er ist ja keine menschliche Wissenschaft oder Einbildung des Verstandes, an ihm sind alle Kräfte der Seele beteiligt, er ist ein im Innersten des Menschen aus der Kraft des heiligen Geistes gewirktes Licht, das nicht ohne Wärme und Frucht sein kann und den Menschen innerlich zu einem völlig anderen macht, wie Luther in der Vorrede zum Römerbrief es beschreibt (auf die Spener unzählige Male sich beruft); wo diese Richtung auf das Himmlische, der Entschluß, nicht mehr dem Fleisch zu leben, noch nicht ist, ist auch noch kein wahrer Glaube. [15]) Ebenso im Wesen Gottes und des Gegenstandes, mit dem es besonders der Heilsglaube zu tun hat, Christus: Gott ist ein „numen harmonicum“, dessen Eigenschaften anmutig mit einander übereinstimmen. Wie aber reimte sich mit seiner Gerechtigkeit eine Gnade, die Menschen selig machte, die in ihrer Bosheit verharren und sich durch sie nicht ändern lassen? [16]) Und Christus ist Gegenstand des Glaubens nicht nur als Hoherpriester, sondern auch als König, dem wir uns zu unterwerfen haben, und als Prophet, der uns den Willen des Vaters verkündigt. Ein Christus, der uns nur Vergebung der Sünden schenken soll, durch den wir aber nicht Gehorsam wirken lassen wollen in uns, ist nur ein halber Christus, nicht der ganze. [17]) Eben darum hat der Glaube eine

[12]) I [2] 41; I 693; III 773. Vorr. zu III S. 3 u. ö. [13]) III 639. [14]) I [2] 42; vgl. III 138. [15]) III 551; vgl. I 165, 693; III 154. [16]) I 184. [17]) I 693; vgl. Grünberg, Ph. Jak. Spener 1893 I S. 445 ff.

doppelte Kraft, eine rechtfertigende, und eine wiedergebärende und heiligende.

So umfaßt die Wiedergeburt alles, was in einem Menschen vorgeht, der durch die Kraft des heiligen Geistes zum Glauben kommt, oder „da der himmlische Vater einen Menschen zu seinem Kinde annimmt".[18]) Diese drei Stücke: Die Entzündung des Glaubens, die Rechtfertigung samt Annehmung an Kindesstatt, die Schaffung des neuen Menschen, lassen sich nicht von einander trennen und stellen einen einheitlichen Vorgang dar.[19]) Sofern in ihm auf das gesehen wird, was uns erstlich Gott angenehm macht und uns die Gnade Gottes zur Zurechnung erlanget, kommt der Glaube rein als „annehmende Kraft" in Betracht. Sofern wir aber die vom Geist gewirkte neue Art als ein Ganzes ansehen, kommt „dieselbe himmlische in die Seele gedrückte Kraft des Wortes" (der Glaube), als wirkende Tugend in Betracht und ist, sofern der Glaube „mit einer Zuneigung der Hochhaltung und Gewogenheit in Gott eindringet", von der Liebe nicht zu unterscheiden. Also ist der Glaube die Ursache (causa instrumentalis) der Seligkeit, die Liebe die Seligkeit selbst. Es bleibt dabei, Gerechtigkeit und Seligkeit sind ein bloßes Gnadengeschenk Gottes, aber Gott schenkt sie eben niemandem, der sich nicht zugleich von ihm zu einem anderen Menschen machen läßt, obwohl dies nicht eine Ursache, sondern ein Stück der Seligkeit ist.[20]) Hiermit war Spener sich bewußt, das sola fide der evangelischen Lehre nicht zu verleugnen, sondern nur zu verhindern, daß die Rechtfertigungslehre zu einem Ruhepolster für sittliche Trägheit gemißbraucht werden konnte. Und es ist ihm auch tatsächlich gelungen, eine Formulierung zu finden, die der von ihm für eine Gestaltung der Rechtfertigungslehre aufgestellten Forderung entspricht, die, weil sie wirklich vom Boden lebendiger religiöser Erfahrung aus entworfen und in steter Beziehung auf das wirkliche Leben gehalten ist, vom Standpunkt des Glaubens wie der Psychologie gleich unanfechtbar ist.

Recht und Unrecht in der orthodoxen Polemik gegen Spener. Die Wittenberger konnten sich in diese Lehre nicht finden. Sie warfen Spener vor, daß er die Rechtfertigung mit der Heiligung vermenge, und Schelwig in Danzig erklärte es für eine abscheuliche

---

[18]) IV 117. [19]) I 305; vgl. 336. 179. [20]) Letzte Bed. I 129 ff., 112. 184.

und höchst gefährliche Lehre, daß der Glaube einen neuen Menschen mache von Herz, Mut und Sinn.[21]) Auf den Hauptstreitpunkt mit den Orthodoxen, ob die Wiedergeburt mit Verstand oder Wille beginne, oder ob es vor der Wiedergeburt schon eine Erleuchtung geben könne oder nicht, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Spener blieb dabei, daß Unwiedergeborene einer wahren Erleuchtung garnicht fähig seien, ihre Theologie keine wahre Theologie sei.[22]) Daß der hierbei zugrunde liegende Gedanke (der Unterschied des religiösen und des gewöhnlichen und wissenschaftlichen Erkennens), eine Änderung des gesamten Lehrgefüges fordere, hat der Pietismus nicht erkannt. Er konnte in Baumgarten daher wieder zu der gewöhnlichen Stellung (illuminatio vor regeneratio), zurückkehren.[23]) Allerdings wurde hier wie auch sonst eine Verständigung zwischen Spener und seinen Gegnern dadurch erschwert, daß beide mit denselben Worten anderes meinten. Häufig genug beschreibt Spener freilich die Aufeinanderfolge der Momente ganz in der Weise der alten Dogmatiker.[24]) Aber wenn man die vorher gegebene Darstellung, in der der eigentliche Ertrag seiner theologischen Denkarbeit vorliegt, genauer betrachtet, so sieht man, daß der Spenersche Begriff des Glaubens von vornherein ein umfassenderer und tieferer war als der der Orthodoxie. Auch wenn er von der Rechtfertigung sprach, schwebte ihm diese nicht bloß als ein einmaliger ideeller Akt vor, sondern als eine sich immer fortsetzende Seite der christlichen Heilserfahrung,[25]) wobei sofort die Unmöglichkeit einleuchtet, diese Rechtfertigung ohne einen wirklichen Bruch mit der sündlichen Lebensrichtung des natürlichen Menschen zu denken. Dazu kam, daß er die Wiedergeburt als den Anfangspunkt des neuen Lebensprozesses häufig mit diesem (der Heiligung) zusammenschaute, wenn ich auch nicht finden kann, daß durch die „Zusammenkoppelung der Rechtfertigung mit der Heiligung" die Rechtfertigung selbst bei ihm zu einem Prozeß geworden sei.[26]) Denn die Heiligung ist bei ihm dann die mit der Wiedergeburt prinzipiell gesetzte neue sittliche

---

[21]) Grünberg I S. 450. [22]) Grünberg I S. 430; vgl. die ausführliche Verteidigung des piet. Standpunktes in Joach. Lange, Antibarbarus orthodoxiae, Berlin 1709. [23]) Ritschl, II 410 f., 562. [24]) z. B. I 179, 336; bes. letzte Bed. I 130; III 584. [25]) Grünberg I S. 449. [26]) Gegen Grünberg I S. 449.

Lebensrichtung. Meist freilich unterscheidet er sie von der Wiedergeburt und stellt sie dann der Erneuerung gleich. Aber nicht mit der letzten, sondern schon mit der Wiedergeburt ist eine wirkliche Veränderung des Menschen vor sich gegangen. Er ist nun wirklich ein anderer, als er vorher war, etwas Neues ist mit dem Glauben in ihm geboren, das vorher nicht da war, zwar nicht eine neue Substanz, aber eine neue Art oder Natur, — ein göttliches Licht lebendiger Erkenntnis Gottes und göttliche Kraft und der Trieb Gutes zu tun,[27]) — die nun freilich der Entwickelung und steten Wachstums bedarf.

Kennzeichen der Wiedergeburt: Abweichung von Luther. Welches aber sind die Kennzeichen der Wiedergeburt, d. h. dessen, ob der Christ wirklich den wahren Glauben hat und sich im Stand der Gnade befindet? Diese Frage hat für Spener ganz besonderes Interesse, und unzählige Male nimmt er Anlaß, teils aus eigenem Antriebe, teils bei Gelegenheit an ihn gerichteter Fragen, sich über sie zu äußern. Denn eben darin sah er ja den größten Schaden der Kirche, daß man in eingebildeter fleischlicher Sicherheit dahinlebte, indem man das Vorhandensein des rechten Glaubens einfach daran bemaß, ob sich jemand zur „reinen Lehre" bekannte und vorschriftsmäßig die Sakramente der Kirche gebrauchte, ohne durch Verharren in offenbaren Sünden sich des Empfangs der Absolution unfähig zu machen. Demgegenüber forderte er eine haltbarere Bezeugung des Gnadenstandes. Eine solche fand Spener zunächst in der unter normalen Verhältnissen eintretenden inneren Versiegelung des Rechtgläubigen durch den heiligen Geist. Könne doch auch, wer die Sonne sieht, nicht zweifeln, daß seine Wahrnehmung wirkliches Leben und kein Träumen sei.[28]) Aber dieses unmittelbare Gefühl der Gewißheit, dies unmittelbare Empfinden der göttlichen Gnade, das den Gläubigen in der Seligkeit des süßen Friedensgefühls einen Vorschmack ewigen Lebens gibt, war ihm doch eine zu schwankende und unsichere Größe, als daß er darauf allein die Gewißheit des Gnadenstandes bauen wollte. Es blieb ihm nicht verborgen, daß dergleichen Empfindungen eine größere Erregbarkeit des Gefühlslebens voraussetzen, als bei den meisten — auch bei ihm fehlte sie — vorhanden ist, und darum einerseits nicht allen Menschen zugemutet

[27]) I 193; IV 116 f.; letzte Bed. I 132. [28]) III, 135 ff.

werden dürfen, andrerseits, wo sie vorhanden sind, leicht schwärmerischer und unwahrer Natur sein können. So pflegte er denn gegenüber den häufigen Klagen rechtschaffener Christen über die „Unempfindlichkeit" ihres Glaubens, zu erklären, daß dies Fühlen nicht mit dem wahren Glauben notwendig verbunden sei, daß vielen „der wahre Kraftglaube wächset und wurzelt am tiefsten in sich, wo man sich fast ungläubig erachtet". [29]) Aber muß man nun nicht überhaupt auf eine völlig sichere Bezeugung des Gnadenstandes verzichten? Spener war nicht der Meinung. Ein Zeugnis desselben läßt sich, meinte er, immer erlangen, wenn es uns auch an der Empfindung des Glaubens mangelt, ein Zeugnis, das die unfehlbare Versicherung mit sich führt, daß wir im Stand der Kindschaft, folglich im Glauben stehen, nämlich das Zeugnis, das wir uns selbst ausstellen können, wenn wir bei redlicher Prüfung uns davon überzeugen, daß wir bei all unserer Schwachheit doch den aufrichtigen Vorsatz unserem Gott und Erlöser zu dienen, immer in unserer Seele behalten. Sobald wir merken, daß dieser Vorsatz erkaltet oder wir dawider gesündigt haben, gilt es vor allem, ihn aufs neue zu befestigen „nicht allein sich mit dem Glauben in dem Blut Jesu Christi zu waschen". [30]) So glaubte Spener einer eingebildeten fleischlichen Sicherheit zu wehren und gleichzeitig zu vermeiden, daß der Mensch in papistischer Weise sich seiner guten Werke getröste, denn zu einer wirklichen Vollkommenheit bringt es der Christ in diesem Leben ja nicht. Die Sünde bleibt im Fleisch auch im Wiedergeborenen. Das Höchste, wozu er es bringen kann, ist, daß er aus Christi Kraft der sündlichen Neigung nicht Raum gibt, sondern über sie herrscht, [31]) d. h. nicht mehr Sünde tut, wenn er auch Sünde hat.

Der Abstand von Luther in diesem Punkte ist deutlich. Auch für Luther war es selbstverständlich, daß der Glaube sich durch rechtschaffene Früchte als echt erweisen müsse. Aber die guten Werke kommen als Kennzeichen des Glaubens, des Gnadenstandes haupt-

[29]) III 135 f.; II 821; vgl. andere Stellen bei Grünberg I S. 456. [30]) II, 881. [31]) I 15 f. Freilich wollte Spener auf der anderen Seite wieder, um die Sicherheit und Trägheit der Leute nicht zu bestärken, durchaus daran festgehalten wissen, daß dem Wiedergeborenen ein Halten der Gebote — wenn auch keine vollkommene Erfüllung — möglich sei. Vgl. zu dieser Unterscheidung Grünberg I S. 460 f.

sächlich doch für die Beurteilung durch andere und für die Beurteilung durch Gott selbst beim Gericht in Betracht. Insofern bedarf auch der Gläubige für sich solcher Beweise der Echtheit seines Glaubens. Aber wenn es sich um die Heilsgewißheit im engeren Sinn handelt, da steht es für Luther gegenüber der „pestilentialischen Meinung der Papisten und Sophisten" fest, daß sie vom Glauben selbst untrennbar ist, da der wahre zuversichtliche Glaube ja eben in der Gewißheit besteht, daß Gott mir in Christo gnädig ist. Und nicht auf Selbstbeobachtung, auf Feststellung des Zustandes seines inneren Menschen oder der Fortschritte seines Heiligungsstrebens wird der von ihm verwiesen, dem in Anfechtungen diese Zuversicht ins Wanken geraten ist, sondern auf die objektiven Heilstatsachen und Heilsmittel selbst, auf Christum, das Evangelium, auf die Zeugnisse und Darbietungen der Gnade in Wort und Sakrament.[32]) Wenn man den Glauben als die von Gott selbst durch das Evangelium gewirkte Zuversicht auf seine Gnade faßt, die in einem Menschen nicht entstehen kann ohne das Bewußtsein der Unverträglichkeit seines selbstsüchtigen und weltförmigen Wesens mit der in Christo ihm eröffneten Gemeinschaft mit Gott,[33]) so wird der Gläubige keiner besonderen Proben seines Gnadenstandes bedürfen. Aber wenn die orthodoxen Gegner Spener gegenüber sich auf den Standpunkt Luthers stellten und ihm vorwarfen, daß er mit seiner „Heiligungsprobe" den Leuten den Trost nehme und Schwachgläubige zur Verzweiflung führe, so hatten sie dazu das Recht verwirkt, da sie eben jene für Luther selbstverständliche Voraussetzung der Heilszuversicht außer acht ließen.

Trotzdem wird Ritschl recht behalten, wenn er urteilt, daß mit Speners Heiligungsprobe ein gefährlicher Abweg eröffnet sei.[34]) Denn entweder kann man sich verleiten lassen, sich Gott gegenüber mit der Aufrichtigkeit seines Vollkommenheitsstrebens und seiner guten Vorsätze trotz lückenhafter und mangelhafter Verwirklichung derselben zu beruhigen, und langt dann doch wieder bei jener laxen und bequemen Beurteilung des sittlichen Standes an, die Spener gerade vermeiden wollte, wie es tatsächlich später im Optimismus der Aufklärung der Fall war. Oder man kommt zu skrupulöser

---

[32]) Vgl. Köstlin, Luthers Theol. ² II, 181, 211, 218. [33]) Vgl. Spener III, 551. [34]) Geschichte des Pietismus II, 114—116.

Selbstbeobachtung und fortwährender ängstlicher Selbstbespiegelung, die jene freudige Heilszuversicht und hochgemute Stimmung, wie sie Luther in der Freiheit eines Christenmenschen uns als die Art des evangelischen Glaubens geschildert hat, einfach ausschließt.

Kapitel X.

Die Vorstellungen von der Wiedergeburt im älteren deutschen Pietismus.

1. Der Hallische Pietismus. Bußkampf und Durchbruch in der Lehre des Hallischen Pietismus. Nach der zuletzt geschilderten Seite hin hat der Pietismus die Gedanken und die Art Speners fortgebildet. Spener selbst war nicht das, was man unter einem Pietisten sonst zu verstehen pflegt. Auch A. H. Francke zeigt uns noch ganz den Typus echt lutherischen Christentums. Die Kraft seines Vorsehungsglaubens, die Zuversichtlichkeit seines Gebets, die freudige Sicherheit und Furchtlosigkeit seiner ganzen Lebensführung entlockten schon Spener Worte der Bewunderung [1]) und haben ihn zu einem der gewaltigsten Lebenszeugen der Reformation gemacht. Doch treten bei ihm die charakteristischen Züge des Pietismus schon deutlicher hervor.

Das ausschließliche Interesse an der Einzelpersönlichkeit mit seiner Betonung des Rechts und der Notwendigkeit persönlichen Christentums [2]), worin die Stärke und der reformatorische Charakter des Pietismus lag, brachte es mit sich, daß auf das Erlebnis der Wiedergeburt besonderes Gewicht gelegt wurde. Aber man begnügte sich nicht mit Spener an der gesamten Richtung des inneren Lebens und der Art, wie sie sich in ernstem Heiligungsstreben kund tut, das Vorhandensein der Wiedergeburt als der Voraussetzung wahrhaften Christenstandes für sich selber nachzuweisen, ohne im übrigen den Schleier, der über dem Geheimnis der Entstehung des Lebens auf

---

[1]) Er schrieb 1691 über ihn: „Francke wird sich bald nach Halle begeben und zwar mit der wunderbaren Geistesgegenwart, die er besitzt, ohne alle Furcht, indem er das, was andere fürchten, nicht einmal für ein Übel hält.“ Tholuck, Geschichte des Rationalismus I 1865 S. 11. [2]) Vgl. Mirbt, Art. Pietismus. RE [3] XV, 794.

natürlichem wie auf geistigem Gebiet ruht, hinwegreißen und der Seelenführung, die Gottes Vorrecht ist, eine bestimmte Schablone vorschreiben zu wollen. Man glaubte doch in ganz bestimmten einzelnen Erlebnissen den wirklichen Beginn des Gnadenstandes, den wirklichen Eintritt der Wiedergeburt, den Durchbruch des neuen Lebens selbst feststellen zu können. Man meinte, indem man die individuellen Erlebnisse einzelner verallgemeinerte, durch bestimmte Mittel den Eintritt der Wiedergeburt erleichtern und beschleunigen zu können. Spener hatte davor gewarnt, hier eine allgemein gültige Regel aufzustellen. Er fand es nicht in der Schrift begründet, daß alle Wiedergeburt durch eine „Verwesung" gehen müsse. Treffe das wohl bei Menschen zu, die Gott als besonders kräftige Werkzeuge zu seinen wichtigsten Geschäften berufe, so ziehe Gott andere Seelen doch mehr mit sanften und anmutigen Liebesseilen.[3]) A. H. Francke dagegen wußte nicht nur für seine Person den Beginn seines Gnadenstandes genau anzugeben,[4]) wenn er auch im allgemeinen die Frage, ob der Wiedergeborene die Zeit seiner Wiedergeburt wissen müsse, verneinte.[5]) Er ließ auch durch die Vorschriften, die er für den Betrieb des theologischen Studiums[6]) wie die Erziehung überhaupt gab, sowie durch die rigorose Beurteilung jeglicher Art von Weltförmigkeit, wozu auch Humor und Scherzreden[7]) neben Tanz, Spiel, Komödie gerechnet wurden, keinen Zweifel darüber, daß ihm die Erregung besonderen Schmerzgefühls über die eigene Sündhaftigkeit, eine ernsthafte auch äußerlich feststellbare Zerknirschung der Buße die regelrechte Vorstufe war, ohne die ein Durchbruch des neuen Lebens ihm nicht denkbar und die Gewißheit, in der Gnade zu stehen, Selbsttäuschung zu sein schien. Wer nicht diese Bußleistungen, insbesondere die Abkehr von den weltlichen Vergnügungen aller Art aufweisen kann, ist eigentlich nicht als ein Christ, als ein Wieder-

---

[3]) Bed. III 588. [4]) In dem Erlebnis zu Lüneburg 1688, siehe die Schilderung bei Kramer: A. H. Francke I 1880 S. 33 ff. [5]) Tholuck a. a. O. S. 21, Kramer II 401. [6]) Vgl. hierzu Kramer II 380 ff. Zusammengefaßt sind seine Ratschläge hauptsächlich in der Idea Studiosi theologiae vom Jahre 1712, in ihr der bekannte Satz: „Um deswillen schätzet er ein Quentlein des lebendigen Glaubens höher als einen Zentner des bloß historischen Wissens und ein Tröpflein wahrer Liebe edler als ein ganzes Meer der Wissenschaft aller Geheimnisse." [7]) Joachim Lange in seiner oeconomia salutis moralis 1740 läßt nur sinnreiche Reden zu, die bei anderen ein Nachdenken, auch Wohlgefallen und ein mäßiges sittsames Lächeln erwecken, S. 201.

geborener zu achten.[8]) Daß schon er nicht von dem ja besonders abstoßenden pietistischen Charakterzug der Rechthaberei und der Selbstgefälligkeit des hochmütigen Absprechens über den Seelenzustand anders Gerichteter frei gewesen ist, dafür ist ein hinlängliches Zeugnis, daß die unter seinem Einfluß stehende Hallische Fakultät einem Manne wie Loescher auf seine Friedensvorschläge zu antworten vermochte: „Wir können Ihn nicht dafür erkennen, daß er jemals eine wahre und gründliche Herzensbuße in seiner Seele geschmeckt und erfahren habe.“[9]) Ja Lange hatte, wie Zinzendorf erzählt, sogar eine Schrift verfaßt, in der er bewies, daß Loescher bereits die Sünde wider den heiligen Geist begangen habe.[10]) Und Zinzendorf selbst mußte sich sagen lassen, daß er noch nicht bekehrt sei; da er Bußkampf und Durchbruch noch nicht erlebt habe.[11])

Immerhin hielten sich A. H. Francke und die anderen Mitglieder der Hallischen Fakultät, ein Breithaupt, Anton, Joach. Lange, in ihren lehrhaften Äußerungen von Übertreibungen fern. A. H. Francke z. B. erklärte: „Das ist meine Meinung nicht, daß man sich in ein gesetzliches Streben hineinbegeben sollte, das einen Angstzwang in sich hätte, das peinlich wäre, dabei der Mensch seinen Verstand und Kräfte gleichsam also klemmen und anstrengen müßte, daß er darüber von Sinnen kommen möchte, dergleichen meine ich gar nicht. . . . Was in der Erneuerung geschehen soll, das muß in einem solchen kindlichen Geist (Röm. 8, 15) geschehen. Da ist kein Notzwang, da fließet, gleichsam wie ein Fluß, alles von selbst.“[12]) Joach. Lange erkannte es an, daß bei denen, die in der Gnade des Taufbundes verharrten, nicht ein derartiger gewaltsamer und plötzlicher Um-

---

[8]) Vgl. Ritschl II 262, 254 ff. [9]) Walch, Religionsstreitigkeiten innerhalb der luth. Kirche V 299 in der Antwort der Fakultät an Buddeus, der die von Loescher als Grundlage einer Verständigung aufgestellten Sätze übersandte (1716). Auch in den Briefen an einen anderen Friedensvermittler (Graf Zinzendorf) kommt A. H. Francke auf die Notwendigkeit „einer wahren gründlichen Herzensbekehrung zu Gott“ als die Vorbedingung einer Verständigung mit Loescher zurück (s. Kramer, A. H. Francke II 1882 S. 292). Es handelte sich namentlich um die Weigerung Loeschers, Spener das Prädikat „selig“ zu geben. Unter diesen Umständen mußten auch die späteren Versöhnungsversuche ergebnislos verlaufen (s. Kramer S. 294—317), woran trotz Kramer doch wohl die Hallischen Theologen die größere Schuld tragen (vgl. mit Tholuck Mirbt RE [3] XV, 786). [10]) Becker, Zinzendorf und sein Christentum [2] 1900 S. 179. [11]) Becker, S. 183. [12]) Tholuck S. 23 f., Kramer II 402.

schwung erfolge, daß man von ihnen die genaue Bestimmung des Zeitpunktes desselben verlangen könne.[13])

Aber schon A. H. Franckes Sohn Gotthilf, sein Nachfolger an der Hallischen Fakultät und in der Leitung des Waisenhauses, rechtfertigte den Bußkampf mit Nachweisungen aus Luther und Chemnitz und verlangte in der von ihm verfaßten Instruktion, die bei Ausstellung der Testimonia der die Universität verlassenden Theologiestudierenden beachtet werden sollte, daß die Kandidaten danach gefragt werden sollen, „ob sie an sich selbst den Unterschied zwischen einer wahren und heuchlerischen Buße kennen gelernt haben, insonderheit, an was für untrüglichen Kennzeichen sie eine rechtschaffene und heilsame Reue von einer fliegenden Hitze, Angst und Schrecken über die Sünde, dergleichen auch wohl noch manche annoch Unbußfertige verspüren, zu unterscheiden wissen“.[14])

Für die fortgeschrittenen Anhänger Speners und Franckes galt es als ausgemachte Sache, daß, wer von einem regelrechten Bußkampf nichts zu sagen wisse, kein Wiedergeborener sei, und daß ein jeder wirklich Wiedergeborene über den Moment des Durchbruchs des neuen Lebens nicht im Unklaren sein könne. So kam es denn vor, daß um ihr Seelenheil bekümmerte Fromme sich selbst und andere künstlich in besondere Schmerz- und Angstgefühle hineinzusteigern versuchten, um diese untrüglichen Kennzeichen der Wiedergeburt bei sich hervorzurufen, die dann vom Gefühle unaussprechlicher Freude, überschwänglicher Seligkeit abgelöst werden sollten. In diesem Sinn wird in der Konfession der Gothaischen Kandidaten (1693)[15]) der Bußkampf in den Mittelpunkt der Heilsordnung gestellt, die Targunischen Prediger (in Mecklenburg) entwickeln die Lehre von ihm ausführlich und fordern, daß die Bekehrten sich in dem späteren Verlauf ihres Lebens an den „Verlobungstag“, an die nach dem Bußkampf eingetretene Zeit des Durchbruchs mit ihrer unaussprechlichen Freude, das Siegel der Wiedergeburt, erinnern und auf sie sich stützen müßten.[16]) Schließlich spitzte der Professor Joch in Wittenberg die Forderung des Bußkampfes zu dem Verlangen einer

[13]) Anhang zu seinem Mosaischen Licht und Recht 1732 bei Walch V. 492 ff. [14]) Tholuck S. 29; vgl. 34 f. [15]) Vgl. Ritschl II, 190 f. [16]) Walch V., 582 ff., vgl. 562 f. Der Streit darüber, ob man die Zeit der Bekehrung wissen müsse: V. 495 ff.

„heilsamen Verzweiflung“ (desperatio salutaris) [17]) als der notwendigen Vorbedingung der Wiedergeburt zu, und aus manchen Lebensbeschreibungen jener Zeit sieht man, wie ernstgerichtete Menschen sich abquälten, dieser Forderung gerecht zu werden. [18])

Hiermit hängt ein anderer Zug pietistischer Frömmigkeit zusammen, der schon oben berührt wurde, die Überschätzung des eigenen religiös-sittlichen Standes bei denen, die den entwickelten Ansprüchen genügt zu haben glaubten und außerdem durch ein gottseliges Leben, d. h. durch strenge Fernhaltung alles weltförmigen Wesens und Verwerfung der Mitteldinge, sich als wahrhaft Bekehrte erwiesen. Nicht nur, daß sie sich von den „Unbekehrten“ durch eine tiefe Kluft geschieden wußten. Vielfach verband sich damit auch die Überzeugung, daß auf diesem Wege steter Kreuzigung des Fleisches und der Verleugnung der Welt eine Vollkommenheit des Lebens bis zu tatsächlicher Sündenfreiheit erreicht werden könne. Das lehrten bereits Anhänger Speners in Leipzig [19]) und der schon genannte Joch. Joch war gleichfalls der Meinung, daß ein Wiedergeborener von der Zeit seiner Wiedergeburt bis an sein Ende sich von allen wissentlichen Sünden hüten könne. [20]) Doch einen größeren Raum nahm dieser Gedanke erst in der Ausartung des Pietismus unter dem Einfluß schwärmerischer Mystik [21]) und auf außerdeutschem Boden (Methodismus) ein, während im deutschen Pietismus sonst im Zusammenhang mit dem Vorherrschen des Sündenbewußtseins der Anspruch auf wirkliche Vollkommenheit des Lebens mehr und mehr zurücktritt. Erklärte doch ein Bogatzky, daß man gerade im Gefühl seiner gänzlichen Verderbtheit zu Christus passe. [22])

Damit stehen wir in einer Gedankenverbindung, die Zinzendorf besonders häufig entwickelte. Wir müssen seine Anschauung von der Wiedergeburt aber noch genauer ins Auge fassen, weil in ihr die pietistischen Anregungen in einer eigentümlichen Weise verarbeitet und zu einem für die Folgezeit überaus wichtigen Ferment der Entwicklung gemacht wurden.

[17]) Titel einer von ihm 1730 herausgegebenen Schrift, über die sich auch ein Streit entspann (s. Walch V, 476 f.). [18]) Vgl. Tholuck S. 36 f. [19]) Ritschl II, 172 f. [20]) In einer Schrift vom Jahre 1726 s. Walch V, 474 f. [21]) Vgl. das Bekenntnis Hochmanns bei Göbel Geschichte des chr. Lebens in der rhein.-westf. Kirche II, 820. [22]) Kurze und einfältige Gedanken von der wahren Bekehrung des Menschen zu Gott, 1744; vgl. Ritschl II, 480 f.; vgl. auch die geistlichen Friedensstörer von 1759 (neue Ausgabe 1842 S. 80 f.).

2. Die Brüdergemeine. Zinzendorfs Gegensatz gegen die Bußkampftheorie und Rückkehr zur Lutherschen Anschauung. Zinzendorf, aus einer durch Spener stark beeinflußten Familie hervorgegangen und in Halle erzogen, hat sich zuerst durchaus für einen echten Pietisten angesehen.[23]) Er war es auch, was sein praktisches Verhalten der Welt gegenüber, insbesondere seine Auffassung des weltlichen Berufs betrifft. Aber als ihm von einem Anhänger des Hallischen Pietismus[24]) der oben erwähnte Vorwurf gemacht wurde, unterzog er sich einer zwei Jahre dauernden Selbstprüfung, in deren Verlauf er auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen zu einer Ablehnung der pietistischen Forderung und zu einer Auffassung der Heilslehre kam, die ihm das Recht gab, sich einen echten Lutheraner[25]) zu nennen. Entscheidend war für ihn die Erkenntnis, daß der Christ durch die Taufe ein Glied der Gemeine, als solcher an dem dieser gehörigen Gut der Sündenvergebung Anteil habe, daß also diese in der Gemeine vorhandene Sündenvergebung die Grundlage der Heilsentwicklung im Christen, vor allem seines eigenen Tuns im Heilsprozeß sein müsse. Eine Buße, die nicht auf dieser Grundlage erfolgt, ist für ihn undenkbar.[26]) Ja sofern unter der Buße nach der Schrift ein Abbüßen, ein Abgestraftwerden für die Sünde zu verstehen ist, hat sie in der Entwicklung des zur Gemeinde gehörigen Christen überhaupt keine Stelle mehr, da Christus für uns den Bußkampf „in Gethsemane ein für alle Mal ausgestanden hat". Soll darum den Christen die Tiefe der Sündenerkenntnis und der Ernst der Reue erspart werden? Wollte Zinzendorf es ihnen leicht machen, wie Tersteegen z. B. an den Brüdern auszusetzen hatte,[27]) daß sie mit ihrer Erweckung und Bekehrung zu schnell fertig würden? Keineswegs. Sondern er war der Überzeugung, daß der Christ durch die Anschauung des gekreuzigten Christus, der in seinem Opfertod

---

[23]) Burkhardt, Die Brüdergemeine 1893 I, 50. Bernh. Becker, Zinzendorf und sein Christentum ² 1900 S. 178 ff. [24]) Pastor Mischke in Sorau 1727; vgl. Becker 183 ff. [25]) Darauf, das zu sein, legte er Wert; vgl. Becker 325 ff., 350 f.; auch sein Zeugnis für die luth. Lehre gegenüber Spangenbergs separatistischen Neigungen bei Gerh. Reichel, A. G. Spangenberg 1906 S. 108. Ritschl, Geschichte des Pietismus III, 405 urteilt, daß seine Theologie im Einklang mit den wertvollsten Grundsätzen Luthers steht, findet aber Rechtfertigung und Versöhnung I ³, 595 f., daß seine Heilsordnungslehre quietistisch, pietistisch und katholisch sei. [26]) Vgl. zu folgendem Becker S. 184—201. [27]) Göbel, a. a. O. III, 372.

für uns genug getan hat, zu einer völligen Verurteilung seines gesamten natürlichen Lebensbestandes, zu einem völligen Verzicht auf jeden Eigenwert und Eigenruhm vor Gott kommen müsse, wie er es in seiner drastischen Weise in jenem Liedervers ausgedrückt hat: „Und weil ich selber bei dem allen dir noch gar wenig kann gefallen, so speie mir ins Angesicht, so hab ich Kinderrecht gekriegt.“ [28]) Aber eben in dieser völligen Zerknirschung des armen Sünders und dem schmerzvollen Gefühl seines Unwertes ergreift der Christ die ihm als Glied der Gemeinde gehörige, durch die Verkündigung des Evangeliums ihm immer wieder nahe gebrachte und in der Anschauung des Martermannes lebendig vergegenwärtigte Sündenvergebung nun auch persönlich. Nun kommt er zu der freudigen und seligen Gewißheit, mit Gott versöhnt, ein Kind Gottes zu sein, die ihm durch nichts mehr geraubt werden kann. „Da wird die Seele inne des ewigen Privilegiums, daß sie durchs Blut Jesu Christi das sichere Geleit durch Welt und durch Sünde und Not, ja durch die Hölle hat und nirgends aufgehalten werden kann, zur ewigen Seligkeit einzugehen.“ [29]) Das ist die Rechtfertigung der Seele insbesondere, die von der allgemeinen Rechtfertigung des menschlichen Geschlechts im Tode Christi durch die in ihm erfolgende Loskaufung aller von Sünde und Strafe zu unterscheiden ist. [30])

Es ist nun nach Zinzendorf ganz unmöglich, daß der Glaube in der seligen Stunde, da er die Gnade der Sündenvergebung ergreift, nicht zugleich auch eine neue Stellung zur Welt und zur Sünde gewinnt. Der heilige Geist, der uns versichert, daß uns unsere Sünden durch Jesu Namen vergeben sind, versichert uns auch, „daß wir das Sündigen lassen dürfen, und damit macht er im Herzen einen ganz anderen Plan“. Als ein zweites „Privilegium“ empfangen wir im Akt der Begnadigung neben der Heilsgewißheit (Rechtfertigung) die Heiligung, [31]) das Vorrecht, nicht mehr der Notwendigkeit des Sündigens unterworfen zu sein. „Der heilige Geist zeigt uns in seinem Lichte, daß alles, was wir vorher

[28]) Becker 186. [29]) Reden über die Auslegung des 2. Artikels, gehalten Berlin 1738 [3], Gnadau 1848 S. 185. Ist das nicht die von Ritschl verlangte „Beziehung der Rechtfertigung auf die Probe des Gottvertrauens in der Welt“ Rechtfertigung und Versöhnung I [3] 597, deren angeblicher Mangel Zinzendorfs Lehre „katholisch“ machen soll? [30]) Becker 360. [31]) Reden S. 185. Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit, neue Ausgabe Berlin 1830 S. 13.

für gut und glückselig gehalten haben, elende miserable Sachen . . . sind . . ., da lässet man das Sündigen gerne bleiben, wenn uns nur der Heiland die alten Sünden vergeben hat.[32]) Den Moment, da das geschiehet, macht er uns anders."[33]) Denn es kann niemand den gekreuzigten Heiland anschauen, d. h. mit innerer Anteilnahme die geschichtliche Tatsache seines blutigen Opfertodes sich lebendig vergegenwärtigen, ohne begnadigt und bekehrt von dannen zu gehen. Darin faßt sich für Zinzendorf die Wiedergeburt zusammen: „Ich weiß, was große Güter in deinem Leiden sein — und daß du Mann des Schmerzens mir dadurch, daß du starbst, die Neugeburt des Herzens und ew'ges Heil erwarbst."[34]) Darauf, daß unser Gemüt einen entscheidenden Eindruck von Christus bekommt, daß unser ganzes Herz sich ihm zuwendet und wir außer ihm uns unselig fühlen, daß wir in „Herzenskonnexion" mit ihm treten und seine Kraft lebendig fühlen, darauf kommt's an. Nur wer das erfahren hat, ist ein wahrer Christ: er ist wiedergeboren und erweist sich als solcher durch die Seligkeit und das freudige Kraftgefühl der Gotteskindschaft, das ihn stetig erfüllt.

Aber das Gefühl — wenn in ihm auch der letzte Beweis für die Wahrheit des persönlichen religiösen Verhältnisses liegt, wollte doch auch Zinzendorf nicht allein zur Grundlage der Heilsgewißheit machen. Er hatte erfahren, welchen Schwankungen es unterworfen ist. Als sein Gnadenstand angezweifelt wurde, hatte er darnach gerungen, sein Gotteskindschaftsbewußtsein allen Schwankungen zu entreißen. Erst nach 2 Jahren gelang es ihm. Am 19. Juni 1729 gewann er die Gewißheit, daß er wahrhaft ein Kind Gottes sei. Wohl hatte er vorher öfter die Versiegelung des ewigen Friedens und der Kindschaft erfahren und zwar so „empfindlich", daß er innehielt, sie weiter zu begehren, damit sich keine geistliche Eitelkeit darein mengen möge.[35]) Aber jetzt erst hatte er die gewisse Überzeugung, ein Kind Gottes zu sein, weil er nach vollendeter Prüfung sich sagen durfte, daß er in steter unbedingter Beugung unter Gott stehe, in seinem Handeln von selbstloser Liebe zu den Brüdern sich treiben lasse und aller Engherzigkeit und Herrschsucht abhold der Gemeinde zu dienen bestrebt sei unverändert und „höchst sektiererisch" allein in der Lehre von Jesu Christo".[36])

[32]) Reden 185. [33]) ebenda 203. [34]) Becker 537. [35]) Becker 189.
[36]) Siehe den Auszug aus seinem Tagebuch, Becker 187.

Daran erkannte er also die Merkmale der Gotteskindschaft. Aber wenn er darauf auch seine Heilsgewißheit gründete, so sieht man noch deutlich seine Abhängigkeit von der pietistischen Methode, den Gnadenstand festzustellen. Aber allmählich entwindet er sich ihr immer mehr. An die Stelle des Bußkampfes setzt er den völligen Verzicht auf Geltendmachung eigener Vorzüge und Leistungen als einzige Bedingung der Gnadenerlangung. Und seit er in der Auseinandersetzung mit Dippel noch deutlicher erkannt hatte, wie unzulänglich und gefährlich die Berufung auf die eigene innere Verfassung und subjektiven Gefühlsstimmungen sei, stellte er ausschließlich den gekreuzigten Christus in den Mittelpunkt seiner gesamten Weltanschauung und fand in ihm allein den einzig wirklich tragfähigen Grund der christlichen Heilsgewißheit und zugleich den Quell neuer sittlicher Kraft.

Wie er selbst auf einen momentanen Durchbruch des Gotteskindschaftsbewußtseins hinweisen konnte, so hielt Zinzendorf auch im allgemeinen daran fest, daß alle jene verschiedenen Momente, die im Erlebnis der Wiedergeburt zusammentreffen, einen einheitlichen momentanen Akt ausmachen. Die „Minutenbegnadigung“ ist daher das Normale, eben weil „die göttliche Gnadendarbietung (Rechtfertigung, Sündenvergebung, Heiligung) in einem Moment vollständig zugeeignet wird“. [37]) Aber damit soll nicht gesagt werden, daß die Bekehrung nun in jedem Fall so verlaufen müsse, daß der Wiedergeborene den Zeitpunkt des Durchbruchs auf die Minute anzugeben imstande sei. Eine bestimmte Bekehrungsmethode aufzustellen, hat er ausdrücklich abgelehnt. [38])

Herrenhutische Frömmigkeit. Durch die energische Konzentration seiner starken Religiosität auf die geschichtliche, im Wort verkündete, in der Gemeine fortlebende Person des Erlösers war Zinzendorf auf der Grundlage der lutherischen Lehre zu einer echt evangelischen, lebensvollen und tiefen Auffassung der Heilslehre und insbesondere der Wiedergeburtslehre gekommen. Sie hatte sich ihm schließlich festgestellt in einem scharfen Gegensatz zur pietistischen Bußkampftheorie mit der damit verbundenen Ängstlichkeit in der Stellung zur Welt und dem Mißtrauen gegen jede fröhliche und heitere Gemütsverfassung. Zinzendorf selbst bestimmte den Unterschied zwischen einem Pietisten und einem Bruder dahin, daß jener gemeiniglich

[37]) Becker 364. [38]) Becker 364 f., 209 f.

immer sein Elend vor den Augen habe und nur zu seiner nötigen Aufrichtung nach Jesu Wunden blicke, dieser aber immer die geschehene Versöhnung und Jesu Blut vor den Augen habe und nur zur nötigen Demütigung zuweilen einen Blick in sein Elend tue.[39]) Aber es lag nun in der impulsiven, durch Phantasie und Gefühl vornehmlich bestimmten und leicht fortgerissenen Natur des Grafen, daß er die kindliche Fröhlichkeit des versöhnten Gotteskindes, das im Anschauen der Leiden Christi reich und selig ist, alle Äußerungen seines religiösen Lebens beherrschen ließ. Das führte nicht nur zu jenem unwürdigen Spielen und Tändeln mit ernsten und heiligen Dingen,[40]) das sich in seinen Liedern zu den bekannten, ganz unglaublichen, mitunter geradezu widerlichen Geschmacklosigkeiten in dem Spielen mit dem Blut, der Seitenwunde Christi, dem Lämmlein, der Kreuzluft usw. steigerte.[41]) Es entstand auch in den von ihm ganz beherrschten Gemütern der Seinen, die seine Art womöglich noch vergröberten und veräußerlichten, die Sucht, auch in ihrem äußeren Gebahren diese Fröhlichkeit in einer Weise kund zu tun, die ernsten Menschen nicht anders als im höchsten Grade kindisch und albern erscheinen mußte.[42]) Noch mehr: in dem Schwelgen im geistlichen Genuß vergaßen sie sowohl der nüchternen Arbeit des äußeren Berufs, als auch der ernsten Heiligung ihres inneren Lebens, so daß wir uns über jenes Urteil Tersteegens nicht wundern können.

Spangenbergs Idea fidei fratrum. Es ist ein Zeichen für die Gesundheit und Wahrheit der Grundgedanken der Zinzendorfschen Frömmigkeit, daß die Brüdergemeine diese Krisis in der Zeit der Sichtung (1746—50) bald überwand, und daß Zinzendorf selbst es war, der der durch ihn veranlaßten Ausartung Einhalt tat.[43]) So kommen denn auch in der Darstellung des Heilsweges, die Spangenberg in dem offiziellen Abriß der christlichen Lehre für die Brüdergemeine[44]) gibt, die reformatorischen Gedanken zu klarem und unverkürztem Ausdruck in einer einfachen und schlichten, überall möglichst an die Bibel sich anlehnenden Sprache und Gedankenentwickelung. Mit Unrecht hat Ritschl Spangenberg vorgeworfen,[45])

---

[39]) Homilien über die Wundenlitanei S. 57 bei Becker 298. [40]) So Burkhardt selbst, der neueste offizielle Geschichtsschreiber der Brüdergemeine 1893 I, 72. [41]) S. Ritschl, Geschichte des Pietismus III 388 f. [42]) S. Ritschl a. a. O. 398 ff. [43]) Vgl. Burkhardt a. a. O. 72. [44]) Idea fidei fratrum 1778, mir liegt die Ausgabe von 1801 vor. [45]) Geschichte des Pietismus III 454 f.

daß er „über die reformatorische Ordnung des Glaubens an die Gnade Gottes hinaus auch noch die katholische Ordnung der kontemplativen Liebe gegen Gott beziehungsweise gegen Christus" aufrichte. Ritschl begründet das damit, daß Spangenberg die Freude an Gott an die Liebe zu ihm knüpfe, während der Wert des Glaubens an dem Frieden mit Gott nachgewiesen werde; man könne aber der Freude, die vom Frieden gar nicht getrennt werden dürfe, keinen anderen Beweggrund unterlegen im christlichen Leben als den Frieden. Das will aber Spangenberg auch gar nicht. Denn er bemerkt ausdrücklich,[46]) daß die Freude an Gott in den Herzen derer entsteht, die inne werden, was sie an ihrem Heiland haben, nämlich Vergebung der Sünden und Kindschaft bei Gott, in denen durch den heiligen Geist kindliche Liebe gegen Gott entzündet wird, wenn ihnen ihre vielen Sünden vergeben werden.[47]) Die Liebe ist also nicht etwas Besonderes neben dem Glauben, oder gar eine höhere Stufe über ihm, sondern die Bestimmtheit des im Glauben gesetzten kindlichen Verhältnisses zum Vater im Himmel, das als solches zugleich Gliedschaft am Leibe Jesu Christi ist, von dem als dem Haupt seines Leibes und seinem Fürsprecher bei Gott der Gläubige die treueste Pflege und Vorsorge genießt.[48]) Eben deswegen kann der Gläubige auch mit ihm „so herzvertraulich und so zuversichtlich umgehen, daß, was man keinem Menschen sagen dürfte, man Ihm in den Schoß schütten kann".[49]) Zu seinen Erfahrungen in der Heiligung gehört es: Der heilige Geist „erhält uns auch in dem zärtlichen Umgang und einer innigen Herzvertraulichkeit mit dem, der sich aus Liebe für uns in den Tod gegeben".[50]) Der Zusammenhang zeigt also, daß diese beiden — übrigens einzigen derartigen — Äußerungen nicht dazu verwendet werden können, um als „Nachklang der Bernhardinischen Devotion" das oben ausgesprochene Urteil zu verstärken. Es ist doch der geschichtliche Erlöser, nun der erhöhte Herr und das Haupt seines Leibes, der durch seine Liebestat und die in ihr sich offenbarende Gesinnung dem Herzen des Menschen solch Zutrauen abzwingt. Wir bleiben also durchaus in der reformatorischen Ordnung des Glaubens. Er ist's, der diese Erfahrungen macht, „daß er sich zu Christo nahen, Ihm zu Füßen liegen und sein Herz vor ihm ausschütten kann".[51]) Durch

[46]) § 179 S. 376. [47]) § 127 S. 256. [48]) § 177 S. 371, § 103 S. 205. [49]) S. 205. [50]) Vgl. § 154 S. 319. [51]) z. B. § 135 S. 275.

den Glauben haben wir Vergebung der Sünden und Friede und Freude in Gott, werden wir frei von der Herrschaft der Sünde und überwinden die Welt, haben wir die Kraft, den Anläufen und Versuchungen des Teufels zu widerstehen und die Gebote Gottes zu erfüllen.[52]) Voller und tiefer kann man nicht gut vom Glauben reden. Darum finden wir bei Spangenberg denn auch die Gleichung Glaube und Wiedergeburt vollzogen: „eine neue Creatur sein und den Glauben haben, der durch Liebe tätig ist, das ist nach der Schrift einerlei".[53]) Die Wiedergeburt besteht darin, daß wir durch den Glauben an Jesus Christus Kinder Gottes werden.[54])

Zinzendorfs theosophische Wiedergeburtslehre. Spangenberg hat sich, so energisch er mit Zinzendorf die Person Jesu in den Mittelpunkt seiner Frömmigkeit stellt, doch von den Übertreibungen, die sich bei Zinzendorf damit verbanden, frei gehalten, besonders was die sinnliche Ausmalung des Verhältnisses zu ihm betrifft. Sonst ist diese Vorliebe für die sinnliche Ausmalung des Leidens und Sterbens Jesu zum Zweck einer recht lebendigen Vergegenwärtigung der „Marterperson des Heilandes", die Zinzendorf schon als Erbteil von seinem Vater überkommen hatte,[55]) ja ein Merkmal Herrnhutischer Frömmigkeit namentlich in den asketischen Schriften und Liedern geblieben. Bei Zinzendorf führte sie, darauf müssen wir zum Schluß noch kurz eingehen, im Zusammenhang mit der von ihm festgehaltenen lutherischen Abendmahlslehre zu einer Auffassung der Wiedergeburt, die von der früher dargestellten erheblich abweicht und uns in das Gebiet lutherischer Theosophie führt, von der wir bereits einige Proben hatten. Diese Lehre ist folgende: Mit dem unverweslichen Blut und Leben des Lämmleins hat sich aus der Seitenwunde Jesu der Geist als Urquell aller „während dieses Zeitlaufs in die menschlichen Individuen zu repartierenden Geistlein" zugleich hinausgestürzt. Im Abendmahl ist dies am Kreuz vergossene Blut als metaphysische Sache noch gegenwärtig vorhanden. Durch den Genuß der Elemente findet also eine physische Vereinigung mit Gott statt und vollzieht sich zugleich ein Wiedergeburtsakt, insofern in dem Blut das einzelne Individuum das ihm gehörige, „bis dahin in dem heiligen Geist sigillierte Geistlein in sich repartiert bekommt". Dadurch wird nicht nur die Seele „durchgeistert" und geheiligt, sondern auch

[52]) § 126 S. 132. [53]) § 115 S. 231; vgl. S. 209. 263. 309. [54]) § 139 S. 283. [55]) Vgl. Becker S. 4.

der Leib erhält ein Korn der Unverweslichkeit, das bei jedem Abendmahl konzentrierter wird und die Wiederherstellung des sterblichen Leibes zum ewigen unverwelklichen Leben ermöglicht.[56]) Doch scheint Zinzendorf nur kurze Zeit diese Gedanken vertreten zu haben, und hat jedenfalls später die religiös-sittliche Wiedergeburt (die persönliche Zueignung der Rechtfertigung und Heiligung) nicht mehr von der physischen Blutmitteilung abhängig gemacht.[57]) Es wurde schon darauf hingedeutet, wie Zinzendorf mit dieser Wiedergeburtslehre Gedanken aufnahm, die bereits durch Männer, wie Praetorius und Nicolai, in die lutherische Kirche eingeführt waren. Aber wirkliches Heimatsrecht in derselben erworben hat ihnen erst der biblische Realismus der Württemberger Pietisten, durch den sie weiteren Kreisen auch bis in die Gegenwart hinein übermittelt sind.

3. **Theosophische Wiedergeburtslehre im Württembergischen Pietismus. Bengel.** Während Bengel († 1752) in seiner Auffassung der Bekehrung durchaus über den Hallischen Pietismus zu den gesunden Grundsätzen Speners und der Reformatoren zurückkehrte, glaubte er auf Grund der Auslegung des Hebräerbriefes dem Glauben nicht nur moralische Kraft, sondern auch eine gewisse physische Wirksamkeit bei der Rechtfertigung und Heilszueignung (suo modo physicam efficaciam) zuschreiben zu müssen. Daraus, daß die Zueignung des Verdienstes Christi an den Gläubigen im Hebräerbrief eine Besprengung mit Christi Blut genannt wird, entnahm er den Gedanken, daß das Blut Christi, das als unvergänglicher Stoff im Himmel vorhanden ist, den Gläubigen real als Träger der Kräfte neuen Lebens mitgeteilt wird.[58])

Oetinger. Die Andeutungen Bengels hat Oetinger († 1782), der bedeutendste und genialste der Theologen des Pietismus, mit Hilfe Böhmescher Ideen zu einem großartigen System des biblischen Realismus verarbeitet.[59])

Man kann sagen, daß die Wiedergeburtsidee das ganze System beherrscht. Denn das ist das Ziel der Heilsveranstaltung Gottes, ja der Endzweck der Schöpfung und ganzen Weltentwickelung überhaupt, daß durch die Selbstbewegung und fortgesetzte Lebensmitteilung

---

[56]) Diskurse über die Augsburgische Konfession (gehalten 1747 u. 48) S. 77. 103. 89. 293; vgl. Becker a. a. O. 367ff. 404ff. [57]) Becker S. 371; vgl. 405. [58]) Ritschl, Geschichte des Pietismus III, 81 f. [59]) Vgl. zum folgenden: Auberlen, Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers ² Basel 1859.

Gottes, durch Anteilnahme an seiner „Herrlichkeit" das Fleischliche ins Geistliche, das Psychische ins Pneumatische erhoben, die Natur vergeistigt, die Welt verklärt werde, bis Gott alles in allem ist. Das aber ist es, was Oetinger unter der Wiedergeburt versteht, die Erhöhung des Psychischen ins Pneumatische. Und diese ist ein für allemal an das Christentum geknüpft. Christus ist „Fürst und Mittelpunkt des Lebens",[60]) ein Hohepriester nach der Kraft des unauflöslichen Lebens (Hebr. 7, 16), und dadurch befähigt, auch der Kreatur Leben, Geist, Herrlichkeit mitzuteilen, sie lebendig zu machen, neu zu schaffen, zu Gott zurückzuführen, in seine Herrlichkeit zu erheben. Der Mensch, mit der Erbsünde behaftet, ist ein bloß seelischer Mensch, in „welchen der Geist nur noch von außen hineinleuchtet". Er verliert sich voll Unruhe und Leidenschaft in die Dinge dieser Welt, er „transformiert sich in die Objekte" und verliert damit sich selbst und ist „kein kompletes Wesen" mehr, sondern muß erst durch den Geist wieder ganz gemacht werden. Dazu, „die ausgewichenen Prinzipien" wieder zurechtzustellen und zu ergänzen, bedarf es also einer neuen Kraft, und zwar einer leiblich-geistigen Kraft, weil die Geistleiblichkeit das wahre Wesen der Dinge ist. Und diese Kraft ist das Blut Jesu Christi, das — „der Sitz des unauflöslichen Lebens Gottes" — ewiges Leben in die tote Materie und die vergiftete Natur des Geistes gebracht hat. Da dieser Prozeß der Herstellung vollkommenen Lebens, der Verklärung des Fleisches in den Geist, der Potenzierung seines Naturorganismus zu schlechthin gutem und heiligen Geist, wie Rothe sagt, in Christo mit seinem Tode seinen Abschluß erreichte, mußte die Herrlichkeit des Erlösers auch äußerlich an seinem irdischen Leibe sich glanzvoll offenbaren — durch die Auferstehung. Durch sie und die damit verbundene Erhöhung zum Himmel wird seine neue Lebenskraft, seine geistliche Leiblichkeit nun auch mitteilbar an alle Kreatur. Der himmlische Hohepriester findet in den oberen Seelenkräften des Menschen (dem sensus communis) Anknüpfungspunkte für sein lebendigmachendes Wirken, und die ganze Heilsanstalt dreht sich nun darum, daß „gewächsliches Leben durch die Gnade den Kreaturen neu eingepflanzt werden muß".[61]) Diese ganze gewächsliche (wachstümliche) Verfassung des treibenden gött-

[60]) princeps et centrum vitae, theol. ex idea vitae S. 188 Aub. 232. [61]) Vgl. Auberlen S. 234. 314. 293. vita vegetabilis per gratiam creaturis noviter implantanda.

lichen Lebens, das der himmlische Hohepriester — der darum auch Zemach (Sach. 6) heißt — seinen Gliedern mitteilt, ist der Geist. Durch ihn kommt die neue Geburt zustande, indem das falsche fleischliche Leben des Menschen aufgelöst, seine Seele von der Transformation in die Objekte losgemacht und der Umlauf ihres Lebens (τρόχος γενέσεως Jak. 3 ein Lieblingsausdruck Oetingers) in eine ganz andere Fassung gesetzt wird, so daß das Bild Gottes wieder wirksam sein kann in der Wahrheit. So gewinnt die Seele ihr eigenes höheres Wesen wieder, der Geist ist ihre wahre Freiheit, statt der Finsternis ist Licht, statt der vorigen Unruhe ein fester Bestand, ein Ausruhen in Gnade und Friede Gottes, statt der bitteren, harten und feurigen Affekte heilige Sanftmut, Demut und Liebe und kurz statt des halben unvollständigen Wesens ist ein wahrer voller, ganzer, ein geistlicher Mensch vorhanden. Wenn dieser geistliche Mensch auch nur ein eben neugeborener ist und wie alles Leben successive sich entwickeln muß, so ist er doch da, und Gott nimmt den Anfang für das Ganze und rechnet dem Menschen, weil er in Christo ist, und sofern nur der Geist die Oberhand in ihm führt, die künftige Vollkommenheit schon als gegenwärtig an.

Auf diese Weise glaubte Oetinger den Sinn der evangelischen Rechtfertigungslehre, die man, wie er findet, so „abstrakt vom Geist" vortrage und mit Außerachtlassung der „Konnexion mit den zukünftigen Dingen", [62]) durchaus zu treffen. Und man wird zugeben müssen, daß innerhalb seiner Gedankenwelt, die alle geistigen Vorgänge, also auch die sittlich-religiösen Erlebnisse auf innere Lebensbewegungen im physischen Sinne zurückführte und in solchen sich verfestigen ließ, keine andere Auffassung Raum hätte, die zugleich so allen Pelagianismus ausschließt und die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu ihrem Recht kommen läßt. Aber ob man diese Rechtfertigung — wie Oetinger tut [63]) — sachlich von der katholischen Gerechtmachung unterscheiden kann, da sie nicht durch Einflößung, sondern durch Deklaration zustande komme, ist doch sehr zweifelhaft. Jedenfalls aber hat sie neben der Wiedergeburt als der eigentlichen und zentralen Heilswirkung im Menschen nur eine nebensächliche Bedeutung. Oetinger selbst hat auch schon in seiner frühesten größeren Schrift „Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt" 1735 erklärt: „Ich habe früh erkannt, daß nicht nur die

[62]) Auberlen S. 313 A. [63]) Wörterbuch S. 505 ff. Auberlen S. 307.

Errettung vom Verderben, sondern auch die Anziehung göttlicher Natur und zwar bis in die innersten Kräfte Leibs, Seel und Geist der Zweck Gottes und Jesu Christi mit uns sei."

Schon diese Schrift ist von der Idee des „vegetabilen Lebens" beherrscht. Die Wiedergeburt vollzieht sich nach ihr, indem dieselben Stufen der inneren Lebensentwickelung, durch die Christus zur Verklärung emporstieg, sich in denen wiederholen, die Blut und Fleisch des verklärten Leibes Jesu bleibend als einen Samen in sich aufgenommen haben. Zur Beschreibung dieses Stufenganges verwendete Oetinger die Bilder aus Ez. 1, Offbg. 4 (der 4 lebendigen Wesen vor Gottes Thron). Von der Ochsenarbeit der Buße und Gesetzeserfüllung kommt der Gläubige zum Anfang der Freiheit, da man als verständiger Mensch wieder nüchtern ist von des Teufels groben Stricken, erhält dann durch die Auferstehungskraft Gottes und Christi im Wege des wesentlichen Glaubens und der wesentlichen Liebe Löwenstärke und wird schließlich, in das Bild Jesu verwandelt von einer Klarheit zur anderen, „ein in die ewige Sonne durch den Aufschluß des Geistes schauender Adler". Doch könne man anstatt dieser vier auch mehr oder weniger Stufen annehmen. Ja der heilige Geist leitet auch überhaupt nicht immer „nach obbemeldeter langsamer Folge von Zuständen". Oetinger hat später von dem „Abriß" geurteilt, er habe in ihm noch eine gar zu „schulmäßige",[64]) oder, wie er anderswo sagt, „noch eine gesetzliche und nicht zu evangelischer Reife ausgekochte Schreibart geführt",[65]) und entwarf in seiner Lehrtafel von 1763 noch eine andere Ordnung der Wiedergeburt.[66]) Hier legt er alles Gewicht auf die Erkenntnis Christi und seines Reiches: die Erkenntnis Jesu Christi in seinen priesterlichen Verrichtungen vor Gott, die Erkenntnis Gottes in seiner Fülle aus dem Ausflusse Gottes, die Erkenntnis des ewigen Gerichts, der neuen Erde, der Stadt Gottes usw. gestalten die Seele ganz um in den Geist und in die Freiheit des Geistes, daß sie alsdann Furcht und Liebe nach dem inneren Urim und Thummim hat und sagen kann: Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben mich scheiden kann von der Liebe Gottes. Aber man würde fehlgehen, wenn man im Gegensatz zu der vorigen Auffassung hier in der Wiedergeburt etwa einen rein geistigen, gar nur in der

[64]) Ehmann, Oetingers Leben und Briefe. Stuttgart 1859 S. 359.
[65]) Auberlen S. 323. [66]) Bei Auberlen S. 320 f. 402.

Sphäre des Intellekts sich abspielenden Vorgang sähe. Der Unterschied von der früheren Darstellung liegt nur darin, daß er hier den Heilsprozeß ganz und gar auf die Wirkung des Evangeliums zurückführt, während er früher das Gesetz mitwirken läßt.

Jedoch die das Heil begründende Erkenntnis, die „Erleuchtung", ist nach Oetinger stets mehr als eine bloße neue Einsicht des Verstandes, sie ist eine Aufnahme des erkannten Objektes in das Wesen der Seele selbst, die Herstellung einer inneren Harmonie, einer Lebensgemeinschaft des Erkennenden und des Erkannten. Wie die Seele in ihrem fleischlichen Zustande in die irdischen Objekte transformiert wurde, so wird sie jetzt in die himmlischen Objekte transformiert. Bei dieser Auffassung von dem Erkenntnisvorgang kann es denn auch dabei bleiben, daß das Wort der Same der Wiedergeburt, das Mittel der Erhöhung des Physischen ins Pneumatische ist. „Die heilige Schrift hat eine generative, pflanzende, wachstümliche, zur neuen Geburt wirkende Art",[67]) indem eben das göttliche Wort seine Scheidungskraft am Menschen (Ebr. 4) beweist, den Widerstreit zwischen Fleisch und Geist in ihm aufdeckt, die Herrschaft des Fleisches bricht, den sensus communis standhaft macht und Geist, unauflösliches Leben, in ihm pflanzt. Die göttlichen Gedanken des Evangeliums werden der Seele eingedrückt und gestalten sich in ihr zu ihrem Kleide, zu ihrem geistlichen Leibe aus. So kann Oetinger sagen, daß „durch Worte des Lebens die himmlische Zeugung eines neuen Leibes in uns vorgeht".[68]) Aber begreiflich ist es, daß das vornehmste Mittel dieser Wiedergeburt doch erst die Sakramente sind, sofern sich in ihnen die Leibesgegenwart und Geisteswirksamkeit Christi konzentriert,[69]) und durch sie in spezifischer Weise sein „Wasser, Fleisch und Blut", d. h. sein Geist zur Erhebung und Umwandlung des Fleischlichen ins Geistliche mitgeteilt wird. Wie im einzelnen diese Wirkung an Taufe und Abendmahl als die Sakramente der Begründung und der Ernährung des neuen Lebens verteilt werden, braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Genug, auf diesem Wege wird das Ziel der Heilsveranstaltungen Gottes sicher erreicht, in dem Wiedergeborenen bildet sich nach und nach ein „zarter geistlicher Leib", der jetzt zwar noch mit Christo in Gott verborgen ist, aber dereinst in seiner Herr-

[67]) Etwas Ganzes vom Evangelium S. 87. Auberlen 338. [68]) Auberlen 358. 370. [69]) Auberlen 413.

lichkeit auch äußerlich als die vollendete Gestalt ewigen Lebens sich darstellen wird. Denn Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes.[70])

Bewunderungswürdig ist die Geschlossenheit und Kraft dieser Gesamtanschauung. Auch hat sie in der Paulinischen Lehre vom Geist ihre Anknüpfungspunkte. (s. S. 30 ff.) Aber Paulus war, wie wir gesehen haben, weit entfernt, diese physische Auffassung vom Geist zur Grundlage seiner Heilslehre zu machen, noch weniger haben wir ein Recht, alle biblischen Begriffe so massiv realistisch zu fassen, wie Oetinger es tat, wenn auch neueste religionsgeschichtliche Forscher darin mit ihm sich berühren.[71]) Schließlich feiert hier doch nur die antike Weltanschauung, die den Geist nur als eine Art feineren Stoffs sich zu denken vermochte, ihre Auferstehung, und in ihrem Gefolge die Mysterien- und Sakramentsreligion mit ihrer naturhaften Auffassung des Heilsprozesses und ihrer negativ weltflüchtigen Sittlichkeit, mit der die biblische Offenbarungsreligion nichts zu tun hat. Doch soll nicht gesagt werden, daß Oetinger alle „ethischen und persönlichen Kategorien in dynamische und metaphysische“[72]) umgesetzt hat. Den persönlichen Charakter religiös-sittlichen Lebens hat er trotzdem stets stark betont. Namentlich aber bleibt ihm das Verdienst, mit den übrigen von Bengel beeinflußten süddeutschen Charakterköpfen in Württemberg eine lebens- und kraftvolle biblische Frömmigkeit großgezogen zu haben, die die Wasser der Aufklärung und des Rationalismus nicht hinwegzuschwemmen vermochten.

Oetingers Ideen, von den zünftigen Theologen und Philosophen in ihrer spekulativen Kraft und Fruchtbarkeit erst später erkannt — Schelling und Rothe haben sie aufgenommen — wirkten zunächst in der stillen Verborgenheit des Württembergischen Gemeinschaftslebens fort. Männer wie Fricker († 1766), Ph. Math. Hahn († 1790), Harttmann († 1815), namentlich der Bauer Joh. Mich. Hahn († 1819) trugen zu ihrer Verbreitung bei.

Mich. Hahn und die Michelianer. Für Mich. Hahn wurden unter dem Einfluß der Oetingerschen Ideen Erlösung und Wiedergeburt beinahe direkt zu chemischen Prozessen. Christus hat die durch den Fall in die Menschennatur eingedrungene Sinnlichkeit mit seinem Blut wieder ausgeschwitzt und so das Fleisch zur Geistleiblichkeit ver-

---

[70]) Der viel wiederholte Hauptsatz der Oetingerschen Lehre, auch in der Form: Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes (s. Auberlen S. 447). [71]) s. Wrede a. a. O. [72]) Vgl. Herzog RE[3] XIV, 338.

klärt. Die Wiedergeburt kommt dementsprechend dadurch zustande, daß die geistleiblichen Kräfte des Erhöhten durch innere Erleuchtung unter Umständen auch ohne Vermittelung von Wort und Sakrament dem Menschen mitgeteilt werden. So werden die Kinder Gottes „gerecht geboren von innen". In der Heiligung, auf die Mich. Hahn und seine Anhänger, die „Michelianer" — noch heute ca. 15 000 an Zahl — besonders Gewicht legen wollen, findet dann die weitere Ausscheidung des Fleischlichen statt, die durch Leiden und weltflüchtiges asketisches Verhalten befördert wird.[73])

Die Nazarener. Ebenso hat die von Jakob Wirz (Seidenweber in Basel, † 1858) begründete Sekte der Nazarener[74]) Oetingers Wiedergeburtslehre in vergröberter Gestalt sich angeeignet. Das Blut Jesu ist der Wiedergebärungsstoff für die ganze Welt. Wer selig werden will, muß darum die „reine sanfte himmlische Essenz des heiligen Blutes Jesu" sympathisch und magnetisch in sich ziehen. Aus diesem himmlischen Samen, der in die Seele fließt, entsteht ein neuer Mensch, der in allmählichem fortschreitendem Prozeß in diejenigen Himmelsräume, die unvergänglicher Natur sind, hineinwächst. Der Glaube ist's, der die magnetische Kraft in den Mittelpunkt der Seele hineinführt. Nur auf der niedersten Stufe ist darum die Rechtfertigung eine zugerechnete, sie muß weiter aufsteigen zur heiligenden, endlich zur vereinigenden Rechtfertigung, in der der Wiedergeborene in das göttliche Lichtwesen transformiert wird.[75])

Kapitel XI.

Methodistische Lehre von der Wiedergeburt.

Die Grundlage: Wesleys persönlicher Lebensgang. Der Methodismus, die tiefste und nachhaltigste Bewegung in der evangelischen Welt außerhalb Deutschlands, die ihre Wellen in den letzten Jahrzehnten auch in das kirchliche Leben des evangelischen

[73]) Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus III, 183 f., Kolb RE³ VII, 344 f. Th. Fr. Mayer, in der Monatsschr. f. Pastoraltheol. II, 196. [74]) Gegenwärtig noch in geringer Zahl namentlich in Württemberg, auch in Preußen (Gegend von Elberfeld-Barmen) und Rußland (Bessarabien) verbreitet. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1905 S. 251. [75]) Hauptschrift der Nazarener: Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes durch Joh. Jak. Wirz, Barmen 1863. Vgl. Kalb a. a. O. S. 247. Herzog in RE³ XIII, 675 f.

Deutschlands hineingeworfen hat, steht in unmittelbarem geschichtlichem Zusammenhang mit dem deutschen Pietismus. Es war die Einwirkung deutscher Herrnhuter, besonders Peter Böhlers, die in John Wesley die Wendung seines inneren Lebens hervorrief, die am 24. Mai 1738 abends 8¾ Uhr zu seiner „Bekehrung" führte, zu jenem Erlebnis in einer Gesellschaft in der Aldersgate-Street in London, da er beim Anhören der von jemand dort vorgelesenen Vorrede Luthers zum Römerbrief sein Herz eigenartig erwärmt fühlte und darin die Versicherung empfing, daß Christus gerade seine Sünde weggenommen und ihn erlöst habe vom Gesetz der Sünde und des Todes. Durch tiefen Ernst und eifriges Streben nach Heiligkeit seines persönlichen Wandels hatte er seit seiner Studienzeit sich ausgezeichnet, mit seinem Bruder Charles, mit Whitefield und anderen hatte er seit 1729 im „heiligen Klub" in Oxford sich zu geregeltem Frömmigkeitsleben verbunden.[1]) Aber als er auf seiner Reise nach Georgien 1735 mit den unter Führung von David Nitschmann ebenfalls dorthin fahrenden 26 Herrnhutern, dann in Savannah mit Spangenberg zusammentraf, hatte er dem Frieden, der Demut und Glaubensfreudigkeit dieser Männer gegenüber es dunkel empfunden, daß er sich nicht auf dem rechten Wege befand. Vollends als seine Wirksamkeit in Georgien trotz seines Eifers und seiner sittlichen und ritualistischen Strenge vollständig erfolglos blieb, hatte er gelernt — wie er selbst gleich nach seiner Rückkehr aus Amerika schreibt — was er am wenigsten von allem erwartet habe, daß er, der nach Amerika gekommen war, andere zu bekehren, selbst noch unbekehrt war.[2]) Was ihm fehlte, erkannte er nun im Verkehr mit dem oben genannten Peter Böhler, mit dem er und sein Bruder von Februar bis Mai 1738 viel verkehrten: wirkliche Heilsgewißheit, Freudigkeit und Sicherheit des Gotteskindschaftsbewußtseins. Durch die Brüder sah er sich auf den Weg gewiesen, auf dem er fand, was ihm fehlte. Er fand es in einem sein Herz erwärmenden unmittelbaren Gefühl der Gewißheit, von Gott angenommen zu sein, in dem er ein Zeugnis des heiligen Geistes erkannte. Unter einem unmittelbaren Zeugnis des Geistes, dessen der Christ zur wirklichen Versicherung seines Gnadenstandes bedarf, verstand Wesley also „einen innerlichen Ein-

[1]) Deswegen und wegen ihrer peinlichen Innehaltung der Studienordnung der Universität erhielten die Mitglieder dieses Klubs den Spottnamen „Methodisten".
[2]) Vgl. Loofs RE³ XII, 757.

druck auf die Seele, wodurch der Geist Gottes unmittelbar und geradezu meinem Geist Zeugnis gibt, daß ich ein Kind Gottes bin, daß Jesus Christus mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat". „Diese große evangelische Wahrheit von einem direkten Zeugnis des heiligen Geistes allen Menschen zu verkündigen," betrachtete er von da an „als einen großen Teil des Zeugnisses, das Gott den Methodisten aufgetragen habe". [3])

Das Eigentümliche der methodistischen Lehre. In der Tat dürfen wir in dem persönlichen Erlebnis Wesleys in ähnlicher Weise wie einst bei Paulus und Luther die Wurzel sehen, aus der die dem Methodismus eigentümliche Wiedergeburtslehre hervorwuchs. Denn diese wird durch zwei Momente charakterisiert, die sich schon bei der „Bekehrung" Wesleys geltend machen: 1. Kennzeichen wahrhafter Wiedergeburt ist ein unmittelbares Gnadengefühl. 2. Die Wiedergeburt vollendet sich in völliger Erlösung von allen Sünden. In dem ersten Punkt ist die Einwirkung lutherischer Frömmigkeit durch das Medium des Herrnhutertums deutlich, im zweiten wirkt der reformierte Zug nach, der bis dahin Wesley ausschließlich beherrscht hatte, der Trieb ein dem Ideal des evangelischen Gesetzes äußerlich entsprechendes Leben herzustellen. Auf Grund dessen hatte Wesley schon 1738, als er, um die Brüdergemeine näher kennen zu lernen, eine Reise nach Deutschland unternahm, an dieser auszusetzen, daß die Brüder kein gemeinsames Fasten hätten, nicht ernst und offen genug seien und zu viel aus ihrem Grafen machten. [4]) Er trat 1740 aus der von Böhler gegründeten Fetter-Lane-society [5]) aus und trennte sich 1741 endgültig von den Herrnhutern, indem er in einer Besprechung mit Zinzendorf selbst ausdrücklich erklärte, daß die Brüder über das Ziel unseres Glaubens in diesem Leben, d. h. über die christliche Vollkommenheit falsch lehrten. [6])

Auf diese beiden Punkte also kam es Wesley an. Gegenüber der satten Selbstzufriedenheit und äußeren Kirchlichkeit der gebildeten Kreise und der zum Teil furchtbaren sittlichen Verrohung der niederen Stände, wie sie am Anfang des 18. Jahrhunderts das englische Volk

[3]) Wesley, Predigten I, 287; vgl. Sulzberger, Christliche Glaubenslehre vom methodistischen Standpunkt (Bremen I [2] 1877, II 1876) I, 145 II, 441, 429. [4]) Loofs a. a. O. S. 758. [5]) So genannt nach einer Kapelle in Fetter-Lane — einer Straße in der westlichen City —. [6]) Jüngst, Der Methodismus in Deutschland. 2. A. Gotha 1877, I, 8.

beherrschte, drang er mit der ganzen Macht seiner heroischen Persönlichkeit auf persönliches Leben in der Frömmigkeit, auf persönliche Erfahrung von Sünde und Gnade. Aber — und dadurch unterscheidet sich der Methodismus von vornherein von dem deutschen Pietismus — er begnügte sich nicht damit, in dem einzelnen Angst um sein Seelenheil zu erwecken, den einzelnen zu eifrigster immerhin egoistischer Pflege persönlicher Frömmigkeit anzuspornen, sondern sein Absehen war von vornherein darauf gerichtet, „kirchlich verwahrloste Massen heranzuziehen, eine Nationalkirche neu zu beleben“.[7]) Nicht mit Unrecht hat man Wesley den englischen Spener und Zinzendorf und zugleich den protestantischen Ignatius v. Loyola genannt.[8]) Aus dieser Tendenz auf Massenwirkung erklärt sich auch wohl die eigentümliche Erscheinung, daß die offizielle Lehre des Methodismus, soweit sie von Wesley selbst und den wissenschaftlich und theologisch gebildeten Vertretern des Methodismus namentlich in der Gegenwart formuliert wird, ein ganz anderes Bild darbietet als die Praxis, wie sie uns etwa in den amerikanischen Lagerversammlungen (camp-meetings) und der methodistischen „Missionstätigkeit“ unter uns mit ihrem ungesunden Treiben und Drängen auf „Erweckungen“ (revivals) entgegentritt.

Biblisch-reformatorische und pietistische Züge in der methodistischen Lehre. Fassen wir zunächst die Lehre ins Auge, so verleugnet der in ihr geschilderte Heilsweg nirgends die biblisch-reformatorischen Grundgedanken. Die Wiedergeburt wird eng mit dem Glauben verknüpft und erscheint als ein Vorgang bewußten persönlichen Lebens. Sie erfolgt „in dem Augenblick, da wir aus Gnaden gerecht gesprochen werden durch die Erlösung in Christo“ (Wesley).[9]) Sie ist also — wenn auch begrifflich — so doch nicht zeitlich von der Rechtfertigung zu trennen, die ihre sachliche Voraussetzung bleibt. „Wir stellen uns vor, Gottes Zorn sei abgewandt, ehe sein Geist in unsern Herzen wohnt“ (Wesley). Wiederum die Rechtfertigung hat keine andere Bedingung als den Glauben, das unbedingte Vertrauen, das der Sünder, der seine Sünde mit Scham und Wehmut[10]) erkennt und sich völlig lossagt von ihr, auf Christum und sein Verdienst setzt. Der

---

[7]) So Loofs a. a. O. S. 752. [8]) Prof. Schaff bei Jüngst I, 2. [9]) Vgl. Sulzberger I, 145, II, 415ff. W. Nast, Der größere Katechismus für die deutschen Gemeinden der bischöflichen Methodistenkirche (mit Genehmigung der Generalkonferenz). Bremen 1869, Fr. 288ff. [10]) Nast Fr. 282.

Rechtfertigung und Wiedergeburt geht also die Erweckung und Bekehrung voraus, oder auch die Bekehrung bezeichnet die große Veränderung, die jeder Sünder erfahren muß, um in den Himmel zu kommen, nach dem, was der Mensch zu tun hat, während die Wiedergeburt das ist, was Gott allein tun kann.[11])

Hier ist es nun, wo seitens der methodistischen Theologen immer wieder dagegen Verwahrung eingelegt wird, daß der Methodismus nur eine plötzliche, unter gewaltigen Gemütserschütterungen und heftigen Gefühlsausbrüchen erfolgende Bekehrung kenne und von jedem verlange, daß er — wenn er wirklich wahrhaft bekehrt sei — auch genau Zeit und Stunde seiner Bekehrung müsse angeben können. So gewiß die Buße als eine über unser ganzes Innere sich erstreckende Sinnesänderung, wobei das alte Wesen und Leben in den Tod gegeben werden muß, nicht ohne Schmerz und Kampf vor sich geht, so wenig sei doch dieser Schmerz und Kampf hinsichtlich seines Grades, seiner Zeitdauer, seiner Äußerungsform bei allen der gleiche, sondern hänge von Individualität und Temperament und den Führungen des einzelnen ab. Man müsse sich hüten, dem Herrn die Art und Weise, wie er die einzelnen zum Ziele führen soll, vorzuschreiben, da die Wege, auf denen der einzelne zu lebendiger Gottesgemeinschaft und zu neuem Leben aus Gott gelange, die mannigfaltigsten seien.[12]) Was verlangt werde, sei gegenüber der offenbaren Sicherheit und Sorglosigkeit der meisten Menschen eine wirkliche gründliche Selbsterkenntnis und tatsächliche Umkehr zu Gott, persönliche Hingabe an Christus. Und das ist freilich etwas, was jedem ernsten Christen aus der Seele gesprochen ist. Nur aus dem Grunde soll Bekehrung, Rechtfertigung, Wiedergeburt ein augenblickliches oder plötzliches Werk genannt werden, weil dieses Gnadenwerk in der Seele in dem Augenblick zum Abschluß kommt, wo die Seele Jesum Christum als ihren Heiland im Glauben ergreift und durch den Geist Gottes innerlich ihrer Annahme als Kind Gottes gewiß wird.[13]) In dem Augenblick also, da der Gläubige aus Gnaden gerecht gesprochen wird, geht durch eine geheimnisvolle Wirkung des

---

[11]) Nast Fr. 294. [12]) Vgl. Sulzberger II 380f., 362f., namentlich Paulus, das christliche Heilsleben. 1900 (s. RE ^{3} XIII, 15), die Äußerung eines Methodistenpredigers im Leuchtturm, 1904 S. 150 bei Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart. 1905 S. 318f. [13]) S. Methodistenprediger bei Kalb a. a. O. S. 318.

heiligen Geistes die große Veränderung vor sich, durch welche „die Seele in Christo Jesu erneuert wird nach dem Ebenbild Gottes, wodurch wir Kinder Gottes werden".[14])

Wenn dem Methodismus der Vorwurf einer Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung, genauer pietistischer Überordnung der Wiedergeburt über die Rechtfertigung gemacht wird, so ist das hiernach nicht ganz grundlos.[15]) Denn hier erscheint die Gotteskindschaft nicht als die positive Seite desselben Aktes der Begnadigung, der nach der negativen Seite die Freisprechung von der Sündenschuld in sich schließt,[16]) sondern wird aus der Wiedergeburt abgeleitet, jener geheimnisvollen Wirkung des heiligen Geistes, durch die neues Leben in uns gepflanzt, unsere Natur erneuert wird. Damit hängt es denn auch zusammen, daß mit diesem Akt sich auf ebenso unerklärliche geheimnisvolle Weise das Zeugnis des heiligen Geistes von unserer Kindschaft verbindet und sich nicht nur darauf richtet, daß wir mit Gott versöhnt sind, sondern auch, daß Gott uns die Gnade geschenkt hat, heilig in Gesinnung und Wandel zu sein, daß wir innerlich durch den Geist Gottes dem Ebenbilde seines Sohnes gleich gemacht sind.[17]) Bei Paulus, bei Luther, bei Zinzendorf fand die Heilsgewißheit des begnadigten Sünders einen anderen Ausdruck, eben weil sie mit dem Glauben verbunden war, sofern er die vergebende Gnade Gottes in Christo ergreift, nicht sofern er aus Christo Kräfte des Lebens schöpft. Denn diese strömen erst ein in das Herz dessen, der die in Christo erschienene Liebe Gottes auf sich wirken läßt und an und in Christo dessen gewiß wird, daß auch er sich ihrer getrösten darf. Darum hat es einen anderen Sinn als in dem ursprünglichen reformatorischen Zusammenhang, wenn die methodistische Lehre betont, daß ohne die unmittelbare Heilsgewißheit, die — ein herrliches Vorrecht der Kinder Gottes — in diesen direkt durch den heiligen Geist gewirkt wird, ein beständiger Friede, ein sicherer und freudiger Glaubenswandel nicht möglich ist. Freilich dafür hat die methodistische Theologie von Anfang an Vorsorge getroffen, daß man sich nicht mit bloßer Gefühlserregung begnügte und der Schwärmerei und Selbsttäuschung Tor und Tür geöffnet würde. Nur das Kindschaftszeugnis soll als wahr

[14]) Nast Fr. 293. [15]) Gegen Loofs RE [3] VII 798f. [16]) Doch findet sich diese Darstellung auch z. B. bei Sulzberger II, 399. [17]) Wesley, Predigten, Bd. I, XXII. XXIII; bei Sulzberger II, 432 f.

anerkannt werden, das die unzweideutigen biblischen Merkmale bei sich hat, das nämlich, dem gründliche Bekehrung und Wiedergeburt voraufgehen und das von einem heiligen Wandel in der Liebe zu Gott und allen Menschen begleitet wird.[18] Noch deutlicher aber wird die verhältnismäßige Zurückstellung der religiösen Seite der Wiedergeburt hinter der sittlichen, oder dogmatisch gesprochen der Rechtfertigung hinter der Heiligung durch die alles überragende Bedeutung, die in dem Methodismus die Lehre von der Vollkommenheit hat.

Wiedergeburt und Heiligung. Methodistische Vollkommenheitslehre. Alle methodistischen Theologen stimmen darin überein, daß die Lehre von der Vollkommenheit, die schon den Grundton der Verkündigung Wesleys bildete, Kern und Stern der methodistischen Theologie ist.[19] Sie wird das formale Prinzip,[20] die große machtgebende Idee des Methodismus,[21] ja die Zentralidee des Christentums[22] genannt. Ehe ein Methodistenprediger von einer Konferenz in volle Verbindung aufgenommen wird, hat er unter anderem auch diese Frage auf eine befriedigende Weise zu beantworten: Jagst du der Vollkommenheit nach? Erwartest du in diesem Leben in der Liebe vollkommen zu werden?[23] Daß der Christ „Macht über die Sünde" erlangt, ist für Wesley ja schon die Hauptbedeutung der Wiedergeburt. „Eine augenblickliche und beständige Frucht von dem Glauben, durch welchen wir aus Gott geboren sind, eine Frucht, welche auf keine Weise auch nur eine Stunde lang davon getrennt sein kann, ist die Macht über die Sünde, über jedes böse Wort und Werk. Denn wenn man sich das Blut Christi durch den Glauben aneignet, so reinigt dasselbe das Gewissen von toten Werken, wacht ferner über die inwohnende Sünde, denn es heiligt das Herz von jeder unheiligen Begierde und Stimmung."[24] Aber mit der Wiedergeburt ist das Werk der Erneuerung erst begonnen. Durch die Heiligung wird es vollendet. Wie sich nun kein Weg ohne Ziel denken läßt, so muß mit der Notwendigkeit und Möglichkeit der Heiligung

[18]) Sulzberger II, 429f., 435f. [19]) Sulzberger I, 147. [20]) Warren, Systematische Theologie. Bremen 1865 S. 149. [21]) Steven, History of Methodism. 1864 I, 406. [22]) Peck, the Scripture Doctrin of Christian Perfection; vgl. Nuelsen RE [3] XIII, 16. [23]) Sulzberger I, 147. [24]) Vgl. Sulzberger II, 390, ähnlich aus Wesleys Predigten I, 7, a. a. O. II, 418.

als des Weges zur Vollkommenheit auch diese selbst als etwas in diesem Leben Erreichbares betrachtet werden.[25]) Es ist daher allgemeine Lehre der Methodisten, „daß es das Vorrecht eines Christen ist, einen Gnadenstand zu erreichen, in welchem er gänzlich frei ist von Sünden im eigentlichen Sinn, von innerer und äußerer Sünde, ein Zustand, in welchem er nichts Sündhaftes tun wird, in welchem kein unheiliges Verlangen in ihm ist, in welchem der ganze äußere Mensch des Lebens und der ganze innere Mensch des Herzens rein ist vor Gott".[26]) Näher besteht die christliche Vollkommenheit in der vollkommenen Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe Matth. 22, 37 f., also in „reiner Liebe, die das Herz erfüllt und alle Handlungen regiert" (Wesley). Denn wo in einem Herzen diese Gesinnung wohnt, schließt sie jede unreine, sündhafte Gemütsbeschaffenheit aus und führt die völlige Erlösung von aller inwohnenden und äußeren Sünde mit sich. Auch über die Erbsünde triumphiert sie, sofern an die Stelle des fortwährenden Geneigtseins zu allem Bösen und des Ungeschicktseins zu allem Guten ein Geneigt- und Fertigsein zu allem Guten tritt.[27]) Doch wird eine Wiederherstellung der adamitischen Vollkommenheit abgelehnt.

Vielfach aber wird die Heiligung, durch die der Mensch dies Ziel schon hienieden erreicht, nicht als ein allmählicher Prozeß des fortwährenden Wachstums in der Gnade und Gottseligkeit durch die inwohnende Kraft des heiligen Geistes aufgefaßt,[28]) sondern ebenso wie die Wiedergeburt als ein zweiter auf die Rechtfertigung folgender plötzlicher Akt. Schon Wesley sprach davon[29]): „Mit all der Gnade, die uns in der Rechtfertigung gegeben wird, können wir die Sünde nicht ausrotten. Wir können es gewiß nicht, bis es dem Herrn zum zweitenmal gefällt, zu sprechen: Sei rein!" — und setzte damit die mit der Wiedergeburt beginnende stufenweise Heiligung auf eine Vorbereitung und Wartezeit auf die völlige Heiligung herab.[30])

Gefahr der methodistischen Vollkommenheitslehre. Auch diese Lehre haben die methodistischen Theologen sich veranlaßt gefunden,

---

[25]) Sulzberger II, 447. [26]) Bischof Foster bei Sulzberger II, 455 f. [27]) Sulzberger II, 453. 456. [28]) So Nast Fr. 295, ähnlich Sulzberger Miley, systematische Theologie. 1893. Darnach ist die Darstellung bei Kalb a. a. O. S. 321, die hier ausschließlich Jüngst folgt, zu berichtigen. [29]) Predigten I, 47. [30]) Vgl. Jüngst I, 23.

mit allerlei Verklausulierungen zu versehen. Die christliche Vollkommenheit, so sagen sie doch wieder, ist keine absolute. Wie sie darum verschiedene Grade hat und fortwährendes Wachstum fordert, so schließt sie auch allerhand Mängel und Gebrechen nicht aus, so daß auch der vollkommene Christ des Versöhnungsopfers Christi bedarf und die 5. Bitte zu beten nötig hat. Auch ist er Prüfungen und Versuchungen nicht enthoben, ja vor gänzlichem Abfall nicht sicher. Nur bedingt die Tatsache, daß auch der vollkommene Christ von Versuchungen nicht frei ist, nicht — ebenso wenig wie bei Christo! —, daß er noch innerlich mit der Sünde in Zusammenhang stehe. Wo eine Versuchung nur von außen an uns herantritt, bei uns aber keine Geneigtheit vorfindet, ist eben von Sünde nicht zu reden. Hier wird die Gefährlichkeit dieser Lehre offenbar. Sie kann tatsächlich nur aufrecht erhalten werden, wenn man den Begriff der Sünde verflacht und sich über den bleibenden Untergrund des menschlichen Wesens mit seiner natürlichen Selbstsucht und Sinnlichkeit einer Täuschung hingibt. Selbst ein so besonnener Verteidiger der Vollkommenheitslehre wie Sulzberger muß zugeben, daß es nicht immer leicht sei, zu entscheiden, ob die Versuchung aus dem eigenen Herzen oder nur von außen kommt.[31]) Und mannigfache Vorkommnisse der jüngsten Gegenwart in den dieser Lehre huldigenden Kreisen der Gemeinschaftsleute beweisen, daß nur auf Grund einer weitgehenden Selbsttäuschung in diesem Punkte eine völlige Freiheit auch von inneren Sünden von diesen „vollkommenen Christen" behauptet werden kann. Des Paulinischen Wortes Phil. 3, 12 f. entledigt man sich einfach damit, daß man sagt, Paulus rede hier von der Auferstehung der Toten als dem Kleinod der himmlischen Berufung, dem er nachjage, um es zu ergreifen.[32]) Freilich gestattet den Methodisten die offizielle Lehre auch hier, sich als auf das einzig sichere Kennzeichen der erlangten christlichen Vollkommenheit oder des „erhaltenen Segens der völligen Liebe" auf das ihnen gewordene Zeugnis des heiligen Geistes zurückzuziehen, das ebenso deutlich wie bei der Rechtfertigung schließlich dem Gläubigen zuteil werde.[33])

Offizielle Lehre und tatsächliche Praxis. Die Heilsarmee. Viele theologisch gebildete, methodistische Prediger scheinen in der jüngsten Gegenwart mehr und mehr Abstand davon zu nehmen, vollkommene

[31]) a. a. O. 463. [32]) Sulzberger II. 477. [33]) Sulzberger 468 f.

Heiligung zu predigen, und betrachten sie als „einen ohne Grenze fortschreitenden Akt". [34])

Trotzdem ist die schärfere Tonart in der Predigt von der Vollkommenheit keineswegs verstummt. Sie schallt von Zeit zu Zeit uns aufdringlich in die Ohren in öffentlichen Zeugnissen methodistischer Christen über ihre eigene oder anderer vollkommener Christen völlige Sündenreinheit oder den vollkommenen Sabbath ihrer Seele, dessen Dauer sie unter Umständen nach vielen Jahren zu bemessen wissen. Gerade diese schärfere Tonart hat ja auch, wie wir noch sehen werden, unter uns Schule gemacht, seitdem der amerikanische Fabrikbesitzer Pearsall Smith in den Jahren 1874/76 als ihr Apostel seinen Siegeszug durch Europa hielt. Überhaupt tritt, wie schon oben bemerkt, in der Praxis des Methodismus eine starke Vergröberung und Mechanisierung seiner theologischen Grundgedanken überall hervor, wie sie mit dem Streben, auf Massen zu wirken und äußerlich in die Erscheinung tretende Erfolge zu erzielen, sich mit Notwendigkeit einstellen mußte. Kommt es darauf an, in dem Christen ein unmittelbares tiefes Gefühl der Sündhaftigkeit und Verworfenheit seines heillosen Zustandes und ein ebenso unmittelbares Gefühl seiner Begnadigung und seiner Seligkeit zu erregen, so müssen vor allem Mittel aufgeboten werden, durch die die Gefühlsseite des inneren Menschen in Schwingungen versetzt wird. Wie die Methodistenprediger Meister darin sind, durch lärmende anregende Musik, durch Mark und Bein erschütternde Gebete, durch schauerliche Ausmalung aller Schrecken der Hölle, durch glühende Schilderung der überschwänglichen Seligkeit im Genuß der Gnade die Menschen bis ins Innerste aufzuregen, bis sie ihrer selbst kaum mehr mächtig sich zur Bußbank schleppen lassen und dort sich bekehren, ist ja bekannt. [35]) Und trotz der Theologen des Methodismus gilt es denn auch bei vielen Methodisten, wie man sich aus der populären Traktatliteratur und den kirchlichen Blättern des Methodismus überzeugen kann, als ausgemachte Sache, daß solche unter heftigen Gemütserschütterungen und Ausbrüchen des Bußkrampfes erfolgenden plötzlichen Bekehrungen allein wahrhafte Bekehrungen sind. Wird doch in diesen Blättern genau die Zahl derer angegeben, die bei einem

---

[34]) Worte des bekannten Professor Sheldon, vgl. Kalb a. a. O. 322.
[35]) Siehe z. B. Schilderungen bei Jüngst I, 17. 52 f. Graul, Die Unterscheidungslehren 13. Aufl. von Seeberg, Leipzig 1899 S. 202 f.

Meeting sich bekehrt haben, wie auch häufig die Frage: wie alt bist du, d. h. wann hast du Tag und Stunde deiner Bekehrung erlebt, gestellt wird.[36]) Zwar warnt Loofs[37]) mit Recht, den Methodismus „nach den kümmerlichen Sektenformen zu beurteilen, in denen er bei uns seine Missionsarbeit treibt". In der Tat wird er jedem, der bedenkt, was er in England und Amerika durch die Geschlossenheit seiner kirchlichen Organisation, durch den sittlichen Ernst und die Opferfreudigkeit seiner Gemeindeglieder, durch die großartige Missions- und Liebestätigkeit geleistet hat, Achtung ja Bewunderung abnötigen. Trotzdem bleibt es dabei, daß die spezifische Art der methodistischen Frömmigkeit, auch wenn wir sie nach der Darstellung ihrer theologischen Vertreter ins Auge fassen, keine durchaus reine Ausprägung der reformatorischen Grundgedanken ist und daher keineswegs als das Universalheilmittel für die Schäden unserer heimischen Kirche gelten darf, als das sie vielen gegenwärtig vorzukommen scheint. Es genügt darauf zu verweisen, daß das Treiben der Heilsarmee, so anerkennenswert auch die in ihr sich kundgebende Kraft der Begeisterung und christlichen Liebe in ihrem sozialen Wirken ist, doch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zeigt, wohin man kommt, wenn methodistische Lehrweise und Praxis bis in ihre letzten Konsequenzen hinein befolgt werden, zu einer Veräußerlichung und Verflachung des Christentums, die auf der einen Seite, da doch alles auf das Gefühl der Wirkung des Geistes ankommt, die Grenzen des Christlichen überhaupt verwischt, auf der anderen Seite durch ihre alles Individuelle unterdrückende und vernichtende hierarchische Organisation und gesetzlich-asketische Heiligungslehre sich wieder dem katholischen Frömmigkeitsideal nähert.[38])

Anhang: Baptistische und darbistische Lehre von der Wiedergeburt.

Während die Methodisten die Taufwiedergeburt ablehnen und die Taufe nur als ein Sinnbild und Zeichen der Geburt aus dem Geist ansehen, ohne welche niemand das Reich Gottes sehen kann, verwerfen sie darum die Kindertaufe nicht.[39]) Diesen Schritt tun bekanntlich andere Gemeinschaften, die ebenso wie die Methodisten

---

[36]) Kalb a. a. O. S. 319. [37]) RE³ XII, 800. [38]) Vgl. besonders Kolde, Die Heilsarmee, ihre Geschichte und ihr Wesen². 1899, auch RE³ VII, 578 ff. Kalb a. a. O. S. 337 ff. [39]) Vgl. Nast Fr. 256 ff., Sulzberger hat überhaupt keine Lehre von den Sakramenten.

besonderes Gewicht auf die persönliche sittliche Seite im Begriff der Wiedergeburt legen. Erst auf Grund der bereits erfolgten Wiedergeburt soll an dem Gläubigen die Taufe vollzogen werden und so mit Hülfe strenger Kirchenzucht gegenüber den Staats- und Allerweltskirchen das Ziel erreicht werden, schon hier eine reine Gemeinde von Heiligen auf Erden darzustellen. Hierher gehören namentlich die Baptisten in ihren verschiedenen Ausprägungen, auf deren Wiedergeburtslehre im einzelnen nicht weiter eingegangen zu werden braucht, in gewissem Sinne auch die Darbisten, die eigentlich nur in der Gegnerschaft gegen den gänzlich heillosen und verbesserungsunfähigen Zustand aller bestehenden Kirchen ihr zusammenhaltendes Band haben.[40]) Wenn auch Darby selbst und die älteren Plymouthbrüder die Kindertaufe nicht direkt verwarfen, so konnte sie ihnen doch nach ihrer ganzen Anschauungsweise nicht als Gnadenmittel erscheinen.[41]) Ihre Wiedergeburtslehre ist durch den Gegensatz zum Methodismus bestimmt, doch ohne den Einfluß methodistischer Anschauungen verleugnen zu können. Eine Änderung der alten Natur durch die Wiedergeburt anzunehmen, ist schriftwidrig. Das hieße einen neuen Lappen auf ein altes Kleid setzen. Vielmehr ist die alte Natur so völlig verdorben, daß sie nur dem Verderben verfallen kann. Durch die vom heiligen Geist durch das Wort bewirkte Wiedergeburt wird ein völlig neuer Mensch geschaffen, der von dem alten gänzlich verschieden ist und im Augenblick der Wiedergeburt fertig dasteht. Die Heiligung fällt mit der Rechtfertigung zusammen und ist nicht als ein sittlicher Prozeß oder als der Anfang eines solchen zu verstehen, sondern als ein mit der Rechtfertigung abgeschlossenes momentanes göttliches Werk, das dem Geheiligten sittliche Arbeit und Kampf erspart, von ihm im Glauben „genossen" wird und der Notwendigkeit, die 5. Bitte zu beten, enthebt.[42])

Kapitel XII.

Die Wiedergeburtslehre in der neueren Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung.

Allgemeiner Charakter der Bewegung. Die neuere Gemeinschaftsbewegung[1]) ist zugleich Heiligungsbewegung. „Heiligung

[40]) Vgl. Loofs RE ³ IV, 488. [41]) Joh. 3, 5 bedeutet: „Wasser" Wort, weil das Wort allein wiedergebärende Macht besitzt (Grunewald, Jahrb. f. dtsch. Th. XV, 721). [42]) Vgl. Grunewald a. a. O. S. 721f., 730f. [1]) Durch die inneren

durch den Glauben" ist ihr Stichwort.[2]) Damit ist das eine charakteristische Merkmal genannt, durch das die Gemeinschaftsbewegung sich deutlich von dem älteren deutschen Pietismus unterscheidet und zugleich ihre Herkunft aus dem Methodismus kundtut. Das andere ist ihre Tendenz auf Organisation in größeren selbständigen Verbänden innerhalb — man kann jetzt auch schon sagen neben den Landeskirchen und im Gegensatz zu ihnen.[3]) Soweit man von einer eigenen Theologie der Gemeinschaftskreise[4]) bei ihrer grundsätzlichen Geringachtung der Wissenschaft sprechen kann, liegt sie in ihrer Heiligungslehre vor. Sie bildet den eigentlichen Mittelpunkt der „heilistischen Lehre".[5]) Bei der Darstellung derselben, soweit sie für uns in Betracht kommt, werden wir uns zunächst an Jellinghaus, den „deutschen Lehrer der Heiligungsbewegung",[6]) zu halten haben. Doch werden wir sehen, daß die Bewegung in neuester Zeit in wichtigen Punkten sich nicht innerhalb der von ihm vorgezeichneten Bahnen hält.

Die „heilistische" Lehre eine Weiterführung und Vertiefung reformatorischer Erkenntnis? Die heilistische Lehre hat mit dem

---

Zusammenhänge, die zwischen der neueren Gemeinschaftsbewegung und dem älteren Pietismus einerseits, dem Methodismus anderseits bestehen, erscheint es gerechtfertigt, die Wiedergeburtslehre der Gemeinschaftskreise darzustellen, bevor die weitere wiss. theol. Gestaltung derselben nach dem Pietismus ins Auge gefaßt wird. Vgl. im allgemeinen: P. Fleisch, die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, Leipzig 1903; ders., die gegenwärt. Krisis in der modernen Gemeinschaftsbewegung, Lpz. 1905; in beiden Schriften ausführliche Literaturangaben. Außer dem hier Angegebenen zu vgl.: Hobbing, Das Ringen der Gemeinschaftsbewegung mit den Strömungen der Gegenwart, Neumünster, Jahr ?; Beschlüsse der Eisenacher Kirchenkonferenz v. 24/6. 1905 (abgedruckt Chronik der christl. Welt 1905 S. 401 ff.). [2]) Vgl. Haarbeck, Kurzgefaßte biblische Glaubenslehre [2]. Neukirchen 1903, S. 188. Schon diese Formel ist falsch gebildet, sie müßte lauten „Heiligung im Glauben"; vgl. Clasen, Zeitsch. f. Theol. u. Kirche 1900, 439 ff. u. Herzog, Monatsschrift f. Pastoraltheol. 1905, 164. [3]) Vgl. Pückler auf der Gnadauer Pfingstkonferenz 1904: „Reaktion des lebendigen Christentums gegen das Kirchentum." (Chron. 04 298 ff.) [4]) Der kirchliche Flügel der Gemeinschaftsbewegung, der inzwischen von der kirchenfeindlichen Strömung scharf getrennt ist; sein Hauptorgan seit 1905 der „Eisenacher Bund" an Stelle der 1902 gegründeten „Gemeinschafts-Konferenz", hat im allgemeinen keine dogmatischen Besonderheiten und bleibt hier außer Betracht. [5]) So werden nach Jellinghaus' Vorgang die in den Gemeinschaftskreisen gehegten Anschauungen über die Heilsaneignung genannt. [6]) So Bunke, kirchliches Jahrbuch v. 1904 S. 265.

älteren Pietismus das Gemeinsame, daß sie plötzliche Bekehrung „als das Normale und von dem Christen zu Erbittende“ [7]) betrachtet. Sie wendet sich aber entschieden gegen dessen Lehre vom Bußkampf, sofern damit gefordert werde, daß ein längerer Zustand schmerzlicher Reue und inneren Ersterbens dem Gnadendurchbruch vorangehen müsse, und so die Heilsgewißheit zu etwas nur allmählich und schwer Erreichbarem wird. [8]) Mit dem Methodismus will sie vielmehr allem ängstlichen und kopfhängerischen Wesen gegenüber ein Christentum freudiger und kräftiger Gotteskindschaft predigen und jedem Christen zu dem sicheren Bewußtsein verhelfen: Jesus errettet mich jetzt, jetzt gleich, nicht erst nach langen Vorbereitungen und Anstrengungen einer schmerzlichen Bußzeit, sondern sofort, in dem Augenblick, da mir durch das Wort Jesus als der völlige und gegenwärtige Erlöser angeboten und von mir im Glauben ergriffen wird. 1. Allein durch den Glauben, 2. gerade wie du bist, 3. jetzt gleich, das sind die Erkennungszeichen der richtigen evangelischen Lehre von der Erlösung. [9]) Eine solche sofortige Glaubensannahme (das Jetztglauben) ist möglich, weil es sich bei der Erlösung ja ganz und gar nicht um unser Tun handelt, sondern allein um das Wirksamwerden der in Tod und Auferstehung Christi vorhandenen Erlösungs- und Heiligungskräfte. Das ist die große neue Wahrheit, die Jellinghaus in den Heiligungsversammlungen in Oxford September 1874 entgegentrat, und deren Verkündigung er sich seitdem zur Lebensaufgabe gemacht hat. „Im Blute und Tode Jesu ist nicht nur Vergebung, sondern auch direkt und unmittelbar Brechung der Sündenmacht, Reinigung von Sünden und fortwährender Sieg über die Sünde in Glaubenshingabe zu besitzen.“ [10]) Von dieser Grunderkenntnis aus ergab sich ihm nicht nur eine Neugestaltung der Heiligungslehre, sondern auch der Lehren von der Versöhnung, von der Rechtfertigung und Wiedergeburt. An der kirchlichen Versöhnungslehre hat er auszusetzen, daß das „Verdienst Christi“ von seiner Person abgelöst ist, so daß man, was er juristisch stellvertretend für uns gelitten und geleistet hat, sich aneignen zu können scheine ohne ein Mitsterben und Mitauferstehen mit ihm. An die Stelle der juristischen Stellvertretung ist die organische Stellvertretung zu setzen, und der biblische Gedanke von Christo als dem

[7]) Jellinghaus, Schneider, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum [4]. Basel 1898 S. 83. [8]) Jellinghaus S. 409, vgl. 126. 549 f. [9]) Jellinghaus S. 230; vgl. 409. 340. 364 f. [10]) S. 20; vgl. 440.

zweiten Adam und dem Haupt der neuen Menschheit überall energisch durchzuführen. In ihm liegt beschlossen, daß für alle, die in Buße und Glauben Jesu sich hingeben, nicht bloß Vergebung der Schuld, sondern völlige gegenwärtige Erlösung von der Sündenmacht, Gerechtigkeit, Leben bereit da liegt und von ihnen nur angenommen, aber nicht durch selbsttätige Leistungen und Anstrengungen erworben zu werden brauchen. Nach dieser Richtung muß die evangelische Erkenntnis vertieft, biblisch gereinigt und erneuert werden. Insofern nämlich die evangelische Lehre die Heiligung hinstellt als eine Pflicht und Aufgabe des Christen, der auf Grund der erfahrenen Rechtfertigung Gott in dem Streben nach einem heiligen und unsträflichen Lebenswandel seine Dankbarkeit erweist, ist noch ein gesetzlicher Zug in ihr. Nicht bloß den Antrieb und die Verpflichtung, nun auch unsererseits den Kampf wider die Sünde aufzunehmen, enthält der Tod Christi, sondern in ihm ist schon der Sieg über die Fleisches- und Sündenmacht vollbracht, sind die Lebenskräfte erworben, von denen der Gläubige sich nun nur durchdringen zu lassen braucht.[11]) Nicht eine von Christo unabhängige selbständige Heiligkeit darf das Ziel unseres Trachtens sein, daß wir „einen so starken neuen Menschen allmählich zu erlangen hoffen, der es mit der Sünde ziemlich allein aufnehmen kann“, das Ziel kann nur sein, daß wir immer abhängiger von Christo werden.[12])

Man wird sagen müssen, daß diese Darstellung ebenso wenig die evangelische Lehre trifft, wenigstens soweit sie sich in der Linie Luthers hält, wie die Polemik gegen die Dankbarkeit als Prinzip der Heiligung, die bei den Theologen der Gemeinschaftskreise besonders beliebt ist, innere Berechtigung hat.[13]) Wenn behauptet wird, daß dadurch die Heiligung zu einer menschlichen Leistung werde, und die vollbrachte Tatsache der Heiligung durch Christi Tod nicht beachtet werde, so ist dabei einerseits Prinzip und ethisch-psychologische Vermittelung verwechselt. Aus der Dankbarkeit des Gerechtfertigten fließt nicht das neue Leben, sondern sie ist die psychologische Form, in der der im Glauben ergriffene Christus den einzelnen in seinen Dienst zwingt[14]) und sich als Kraft neuen Lebens wirksam erweist. Schon hier kündigt sich der Enthusiasmus der modernen Heiligungschristen an, die, jede psychologische und ethische Vermittelung überspringend,

[11]) Jellinghaus 15—55, 394 ff., 443 f., 465 ff. [12]) S. 424. [13]) S. z. B. Michaëlis, Gnadauer Pfingstkonferenz 02. Chron. 02, 307. [14]) Siehe auch die Erwiderung Kählers auf Zellers Vortrag. Eisenacher Gemeinschaftskonferenz 1903.

unmittelbar vom Herrn Offenbarungen zu empfangen und überall direkt vom heiligen Geist getrieben zu sein meinen. Andrerseits wird übersehen, daß nach genuin evangelischer Lehre eine Rechtfertigung ohne Wiedergeburt, d. h. eine Rechtfertigung, die nicht zugleich eine neue Richtung des sittlichen Lebens, ja eine Änderung des gesamten Lebensstandes mit sich führt, undenkbar ist. Damit ist doch klar und deutlich gesagt, daß Grund und Kraft des neuen Lebens nicht in uns selbst liegen oder in irgend welchen Leistungen unsererseits, sondern allein in Christo, der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung (1. Kor. 1, 30, vgl. 6, 11), daß also die Heiligung im Sinne der Lösung unseres gesamten Lebensstandes aus dem Zusammenhang mit der sündhaften Welt und dessen Hineinversetzung in Gottes Gemeinschaft und Dienst eine Gabe und Wirkung Gottes ist, die dem Gläubigen in und mit der Vergebung der Sünde durch den heiligen Geist in Christo zuteil wird. Was soll das also bedeuten, wenn z. B. Jellinghaus sagt: „Wollen wir jetzt siegen, so müssen wir nicht nur die Geisteskräfte der Reformation erlangen, sondern viel höhere." [15]) Es gibt keine höheren als die die Reformation durch ihr sola fide, durch ihr Wiederinkraftsetzen des Evangeliums von der sündenvergebenden Gnade in Christo entbunden hat. Und Luthers Wort: wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit, wird seine Wahrheit noch beweisen, wenn die Wellen der gegenwärtigen Bewegung sich längst wieder verlaufen haben. Die moderne Heiligungsbewegung gedachte „tiefere Heiligungskräfte", als sie die Reformation besaß, in Bewegung zu setzen. Die Entwickelung, die sie innerhalb kurzer Zeit genommen hat, zeigt aber schon jetzt jedem, der sehen will, aufs deutlichste, daß sie vielmehr wieder auf einen hinter und unter der Reformation liegenden Standpunkt zurückgesunken ist. Denn welches ist das Bild, das das Christentum der konsequentesten Vertreter der Heiligungsbewegung uns gegenwärtig darbietet? Es ist der immer wieder auf dem Boden der katholischen Auffassung christlicher Religion auftauchende Versuch, auf gesetzlichem Wege eine Gemeinde von Heiligen äußerlich darzustellen, ein Versuch, der durch die eigenartige Verbindung von quietistisch-mystischen, enthusiastischen und methodistischen Zügen sein besonderes Gepräge erhalten hat. [16])

[15]) S. 394. [16]) Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, das im einzelnen zu begründen. Nur kurz mag darauf hingewiesen werden, wie der mystische

Jellinghaus' Lehre von der Wiedergeburt. Übergabe und völlige Heiligung. Die eifrige hingebende Tätigkeit eines für die biblische Wahrheit so begeisterten und für die reformatorischen Gedanken so aufgeschlossenen Mannes wie Jellinghaus konnte diese Entwickelung nicht aufhalten. Er hat keinen Einfluß mehr auf ihren Lauf, wenn er auch nicht direkt geächtet worden ist wie Lepsius, der mit seinem Versuch, innerhalb der Gemeinschaftskreise der geschichtlichen Auffassung der Bibel und einer größeren Schätzung der wissenschaftlichen Arbeit Boden zu gewinnen, so völlig scheiterte. Das zeigt sich am deutlichsten in der Lehre von der Wiedergeburt. Hier hatten sich

Quietismus hervortritt in der immer wiederholten Forderung der völligen „Überlassung", des Stillestellens jeder Selbsttätigkeit des Menschen, der völligen Entleerung unseres Ich, damit der Geist es erfülle (vgl. Paul auf der Königsberger Gemeinschaftskonferenz 1903 „erst geleert vom Ich, dann gelehrt von Ihm"), — der Enthusiasmus in dem Anspruch, bei Reden und Handlungen, die deutlich genug Ausfluß recht wenig geistlicher Regungen oder Resultat recht menschlicher Erwägungen sind, unmittelbar vom Herrn geleitet, vom heiligen Geist inspiriert zu sein (vgl. die völlige Verwerfung jeder Predigtvorbereitung, — das Auftreten des Rubanowitsch bei dem Ketzergericht über Lepsius, Blankenburger Konferenz, — das Erscheinen der Gottestaten (von Krawielitzki herausgegeben) wird „vom Herrn", nicht vom „Kalender" bestimmt) — der Methodismus in der Forderung plötzlicher „Erweckungen" äußerlich durch öffentliche Gebete und Bekenntnisse zu dokumentierender „Übergaben", die insonderheit durch Evangelisationsversammlungen bewirkt werden, in der Behauptung unmittelbarer gefühlsmäßiger Versiegelungen des Gnadenstandes durch den heiligen Geist (vgl. Bericht über die Evangelisationsversammlungen in Barmen vom 26/3.—1/4. 1905, in denen von Viebahn sprach: „Hunderte von Seelen haben sich dem Heiland übergeben," um nur einen von hundert ähnlichen anzuführen. Auf der Warte vom 16. April 1905 S. 9) — der gesetzlich donatistische Zug in dem absprechenden und feindseligen Verhalten gegen die Landeskirche und alle Äußerungen des kirchlichen und christlichen Lebens in ihnen, insbesondere auch gegen die theologische Wissenschaft, in dem Bestreben, den wahren Leib Christi in „biblischer Organisation" zur sichtbaren Darstellung zu bringen, wobei gegenwärtig auch in der Gemeinschaft selber die „wirklich" Bekehrten besonders sich zusammenschließen. Ihr Erkennungszeichen ist — ihr eigenes Zeugnis! Daneben pietistische Stellung zu den Mitteldingen, namentlich Verwerfung des Tabak- und Alkoholgenusses als sündhaft. — Diese Züge verteilen sich nun in verschiedener Weise auf die einzelnen Strömungen der Gemeinschaftsbewegung. Fleisch unterscheidet drei Richtungen innerhalb des „deutschen Verbandes für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation": eine altpietistische (hauptsächlich Württemberg und rheinisch-westfälische Kreise), eine ältere Gnadauer (pietistisch-methodistische, hauptsächlich Schleswig-Holstein und Sachsen), eine darbystische (vereinigte ostdeutsche Brüderräte) Krisis S. 41 f.

schon die Führer der älteren Richtung in scharfen Gegensatz zu ihm (und Lepsius) gestellt. Freilich lag es auch schon in dem oben geschilderten Ausgangspunkt der Bewegung begründet, daß in ihr die richtige evangelische Lehre von der Wiedergeburt nicht festgehalten werden konnte. Bei Jellinghaus selbst, der sie festzuhalten versucht, hat sie ihre zentrale Stellung verloren. Mit Recht betont er, daß Sündenvergebung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Bekehrung, Heiligung (im prinzipiellen Sinn) nicht abstrakt von einander geschieden werden dürfen, sondern nur verschiedene Seiten des Zustandes eines begnadigten Gotteskindes bezeichnen.[17]) Diese unsere Begnadigung mit der ganzen Fülle der in ihr enthaltenen, freilich nicht immer zugleich und nicht immer sofort ins Bewußtsein tretenden Gnadenwirkungen tritt ein in dem Augenblick, da ein Mensch in bußfertigem Glauben wahrhaft Christo sich anvertraut. So ist also in der Rechtfertigung und Wiedergeburt[18]) neues Leben der Heiligung in dem Christen wirklich begründet, werden ihm Heiligungskräfte zuteil.[19]) Daher ist es nicht nur „eigentlich", sondern tatsächlich genug, wenn man dem Gotteskinde sagt: „Ergreife im Glauben die Heiligungskraft des Todes und der Auferstehung Christi,"[20]) d. h. wenn man die Heiligung (in weiterem Sinne) als die wachstümliche Entfaltung des in der Wiedergeburt gesetzten neuen Lebens betrachtet, dem durch die Glaubensverbindung mit Christo stets neue Kräfte zuströmen. Es handelt sich dann bei der Heiligung darum, — wie es ein anderer Theologe der Gemeinschaftskreise gut formuliert,[21]) — 1. die richtige Position, in welche der Gläubige durch die Rechtfertigung eingetreten ist, in allen Lagen des Lebens zu behaupten, 2. die Prinzipien des neuen Lebens vom Zentrum aus bis in die äußerste Peripherie sich auswirken zu lassen. Das ist auch die „eigentliche", d. h. die aus seiner richtigen Lehre von der Rechtfertigung sich ergebende Meinung von Jellinghaus, und man wird schwerlich das Verlangen nach „tieferen Heiligungskräften" begreifen, wo ein Christ wirklich in dem Gnadenstand sich befindet, den Jellinghaus als die Wirkung der Wiedergeburt schildert, sofern sie als wirklich geschehen an einem Christen sich kenntlich macht durch den Glauben

[17]) S. 22. 251. [18]) oder sofern derselbe Vorgang bezeichnet wird als eine von dem Menschen vollzogene von Gott gewirkte Änderung seines Lebens: in der Bekehrung. [19]) S. 484 vgl. 671. [20]) S. 486. [21]) Haarbeck, Kurzgefaßte biblische Glaubenslehre, 2. A. Neukirchen 1903. S. 187.

an Christum, den Sohn Gottes, durch Frieden mit Gott, freies Bekenntnis zu Christo und für Christum, entschiedene Absagung von aller und jeder bewußten Sünde, Liebe zu Gott und Christo und den Brüdern, Demut vor Gott und den Menschen.[22]) An sich wäre es nun auch nach Jellinghaus möglich, und kommt auch bisweilen vor, daß bei bekehrten Christen nur ein stetiges Wachsen der Hingabe an Christum nötig ist. Trotzdem steht es tatsächlich so, daß für gewöhnlich, weil nach der Bekehrung meist Mangel an völliger Glaubenshingabe und Wandel in Selbstsucht und Weltdienerei sich wieder einstellen, eine zweite zeitlich bestimmte, die innere Sachlage wesentlich und augenblicklich ändernde Hingabe erforderlich wird. Wie aber Rechtfertigung und Wiedergeburt nur unter Voraussetzung von Buße und Glaube erfolgen, so tritt auch die völlige Heiligung nur bei der Erfüllung bestimmter Vorbedingungen ein, die der heilige Geist in den gläubigen Gotteskindern wirkt: eines tiefen Hungers nach Gerechtigkeit und Heiligung, gründlichen Verzagens an aller eigenen Kraft, gründlicher Selbstverleugnung und Weltentsagung und gänzlicher Hingabe von Leib und Seele an den Herrn.[23]) Sind diese Vorbedingungen da, dann kommt's zur völligen Heiligung, zur völligen Übergabe an den Herrn.[24]) Und mit ihr verbindet sich nach der Erfahrung der Christen, die eine solche zweite völlige Übergabe an Christum erlebt haben, eine bedeutende Vermehrung der geistlichen Kraft, innerer Freudigkeit und Fruchtbarkeit, d. h. ein Empfang der „Fülle des heiligen Geistes“.

Es handelt sich bei der völligen Heiligung also um einen einmaligen, zeitlich bestimmten Akt, der aber doch wieder einer Vertiefung und Wiederholung fähig und bedürftig ist. „Sobald der heilige Geist aus Gottes Wort der Seele die heiligende und stetigen Sieg gebende Erlösungsmacht Christi klarer offenbart“, — was insonderheit in Glaubens- und Heiligungsversammlungen geschieht, — „muß sie sich in erneuter und völligerer Weise Jesu hingeben.“[25])

Diese Lehre von einer zweiten völligen Heiligung ist, wie man sieht, in allen Stücken ein Doppelgänger zur Lehre von der Wiedergeburt und vermag bei Jellinghaus ihren Platz nur aus äußeren empirischen, nicht aus inneren in der Sache selbst liegenden Gründen

---

[22]) S. 326 ff. [23]) S. 484 ff. [24]) Die Vorbedingung für den Heiligungsakt wie dieser Akt selbst tragen häufig dieselbe Bezeichnung. [25]) S. 513. 529. 671.

zu behaupten. Faßt man Glaube und Wiedergeburt in so tiefem und umfassendem Sinn, wie Jellinghaus es tut, und betont man wie er ausdrücklich, daß mit der Rechtfertigung der heilige Geist in das Herz des Gläubigen einzieht und in ihm bleibt, so ist nicht einzusehen, wie eine zweite zeitlich bestimmte Gnadentat Gottes noch etwas Besonderes oder gar Höheres in sich schließen soll als eben die das Heilsleben begründende Gnadentat der Begnadigung des bußfertigen Sünders, der im Glauben mit Christo sich zusammenschließt. Denn der Gläubige ist dessen gewiß, daß in Christo der Liebeswille Gottes dauernd auf ihn gerichtet ist. An ihn hält er sich, wo erneute Schuld ihn drückt. Und ebenso erfährt er es, daß ihm in Christo der heilige Geist, die Quelle göttlicher Kraft, allezeit zugänglich ist. Aus ihr schöpft er, was er braucht zu unermüdetem Kampf wider die Sünde und ernstlicher Nachfolge Christi im Dienste Gottes.

Populäre Lehrweise. Die Vorstellung einer „physiologischen" Wiedergeburt. Wir werden uns aber nun nicht wundern, daß bei populären Predigern und im Laienzeugnis der Heiligungsbewegung die Sache vereinfacht wird, und die Konkurrenz der Lehren von der Wiedergeburt und Heiligung dadurch vermieden wird, daß entweder die Bedeutung von Glaube und Wiedergeburt ganz herabgedrückt oder aus der Wiedergeburt ein geheimnisvoller Vorgang im Naturgrund der Seele gemacht wird, der zunächst nicht weiter ins Bewußtsein tritt, während die über der Schwelle des Bewußtseins sich abspielenden Vorgänge des Heilslebens der Heiligung vorbehalten werden. So begegnet man einerseits häufig Äußerungen aus Gemeinschaftskreisen, die in dem Glauben eine niedrigere Stufe des Heilslebens sehen, dessen eigentliche Höhe erst im Geistesempfang erreicht wird, oder in denen eine Vergebung der Sünde gedacht wird, die doch nicht zugleich Lösung, Reinigung von ihr mit sich bringt.[26]) Andrerseits hat man mehr und mehr der Lehre von der physiologischen

[26]) Vgl. z. B. die Schrift: „Leben aus Gott" von L. v. F. oder Aussprüche auf Gemeinschaftskonferenzen wie die folgenden: „Was nützt uns der Glaube, wenn er nicht lebendig geworden ist durch den heiligen Geist." „Das spezifisch Neue im N. T. ist der Geistesempfang, ohne dies fehlt uns das Positive" (!) nach Reich Christi 03, 524. 525f. Vetter, Unser Verhältnis zum heiligen Geist (6. Königsberger Gemeinschaftskonferenz 27.—30. Okt. 1903) S. 11: „Du kannst Vergebung der Sünden haben und doch nicht Reinigung," „man kann ein Gläubiger sein und ist doch nicht versiegelt mit dem heiligen Geist" u. a.

Wiedergeburt sich zugewendet. Auch der neueste Dogmatiker der Gemeinschaftskreise (Haarbeck) neigt zu der Beckschen Lehre einer substanziellen Wiedergeburt, die, wenn auch in etwas schwer verdaulichen Worten ausgedrückt, doch eine gesunde Rechtfertigungs-Mystik enthalte (S. 173), und die meisten übrigen Führer der Gemeinschaftsbewegung haben sich gegen Jellinghaus (und Lepsius) direkt für die von Graf Pückler und Brockes noch massiver formulierte Lehre von der physiologischen Wiedergeburt erklärt. Bekanntlich war das der erste Anlaß, daß Lepsius sich von der Gnadauer Konferenz lossagte und eine eigene Gemeinschaftskonferenz in Eisenach ins Leben rief. Nicht mit Unrecht hob Lepsius hervor, wie mit jener Lehre die Bewegung aus der evangelischen in die katholische Kirche hinübergepflanzt werde.[27]) Eines näheren Beweises bedarf das nach dem früher in dieser Schrift über diese Wiedergeburtslehre Ausgeführten nicht, wir können uns also ein weiteres Eingehen auf diese ersparen.

Methodistisches in der Gemeinschaftsbewegung. Völlige Heiligung und gefühltes Geisteszeugnis. Von jenem mit der Heiligung verbundenen Geistesempfang wird nun in der überschwänglichsten Weise gezeugt. Auch hier haben die Warnungen von Jellinghaus[28]) und Keller[29]) wenig gefruchtet. Freilich auch Jellinghaus betrachtet innige Gefühle des Friedens und der Freude, in denen das Zeugnis des heiligen Geistes gespürt wird, als das Normale und Erstrebenswerte für den bekehrten Christen, nur daß sie nicht zur Grundlage des Glaubens und der Heilsgewißheit gemacht werden dürfen. Diese bleibt allein Christus und sein Wort. Aber in der Praxis stellt sich denn doch die Sache meist so, daß man erst durch solch „gefühltes Zeugnis des heiligen Geistes" der „Versiegelung" seines Heils sicher sein zu können glaubt. Wie sollte der Geist Gottes bei einem Menschen einkehren und Wohnung machen können, ohne daß es der Mensch vernimmt?[30]) Einen Unterschied macht es hier-

---

[27]) Vgl. Reich Christi 01, 378. Daß die Heiligungslehre der Gemeinschaftsbewegung mit der römischen Justifikationslehre sich berührt, weist Clasen a. a. O. S. 459 ff. nach. [28]) Vor übertriebenen Ausdrücken über die erreichte Heiligungsstufe S. 437, davor, nur da Glauben anzuerkennen, wo „gefühltes Zeugnis des heiligen Geistes" ist S. 166 ff., 184 f. [29]) Bitten an die Gemeinschaftsbewegung. Reich Christi 01, 353 ff.; vgl. auch das vortreffliche Büchlein: An der Schwelle des Glaubens. Hagen 1901, S. 61. [30]) Paul bei Fleisch S. 111.

bei nicht, ob die Geistesmitteilung schon mit der Rechtfertigung verbunden gedacht wird oder erst mit der Heiligung. Auch nach der ersteren Anschauung bringt erst die Heiligung völlige Erfüllung mit dem heiligen Geist. Und diese wird gewöhnlich als ein plötzlich fühlbares Überströmtwerden mit dem heiligen Geist beschrieben, „als eine Art Durchflutung von Leib, Seele und Geist mit göttlicher, himmlischer Lebenssubstanz", bei der das Herz in Himmelswonne und glückseliger Freude zu jauchzen beginnt.[31]) Wie hier der methodistische Einfluß deutlich hervortritt, so noch mehr in der Lehre von der Vollkommenheit, die das diesseitige Ziel der Heiligung ist.[32])

Völlige Heiligung und Sündlosigkeit. Betont wird hier — darin hat die heilistische Lehre ihre Besonderheit neben dem Methodismus —, daß das Ziel der Heiligung nur durch völlige Abhängigkeit von Christo, dem der Christ sich in absoluter Passivität mit völligem Verzicht auf jedes eigene Wollen und Tun überläßt, erreicht werden kann. „Wollen wir vom heiligen Geist geleitet werden, dann müssen wir vom heiligen Geist zur Ruhe gebracht worden sein."[33]) Dann strömen die Heiligungskräfte in uns ein, dann prägt sich immer deutlicher und strahlender Christi Bild in uns aus. Wir werden vollkommen in Christo. Nach Haarbeck ist hierunter nicht ein Zustand der abgeschlossenen Entwickelung und des Fertigseins zu verstehen.[34]) Und Jellinghaus hebt wiederum den Finger auf: „Wer lehrt, daß jeder Christ durch eine zweite Taufe mit dem heiligen Geist auch die Erfahrung der Ausrottung seiner Sündennatur und seines Sündlosseins machen müsse, ist ein widerbiblischer Schwärmer und Irrgeist."[35]) Wiederum war die Warnung vergeblich. Keller sah sich veranlaßt, 1901 dringend zu bitten, daß man alles tun solle, damit die Verleumdung keine Nahrung finde, als lehre man die Sündlosigkeit, man solle doch auch den letzten Schein dieser in der Theorie längst überwundenen Gefahr vertilgen. Lohmann mußte dagegen Verwahrung einlegen, daß man an die Stelle der biblischen Lehre von der Möglichkeit eines siegreichen Christenlebens die Keswick-Lehre [so genannt, weil sie in Keswick (England) bei den großen Heiligungsversammlungen gepflegt wird] vom zweiten Segen der Fülle des Geistes setze, womit man den Christen anleite, in unnüch-

[31]) Vgl. Haarbeck S. 179, Fleisch S. 115. [32]) So Haarbeck S. 190. Ihr jenseitiges Ziel ist die Vollendung! [33]) Paul in „Unser Verhältnis zum heiligen Geist" S. 89. [34]) S. 177. 190. [35]) S. 71.

terner Weise nach „Extraerfahrungen“ zu streben.[36]) Und doch drang die Lehre unaufhaltsam vor. Gerade war im Reich Christi[37]) mit Befriedigung festgestellt worden: diese Einseitigkeit dürfe in der Heiligungsbewegung unserer Tage als überwunden betrachtet werden und werde höchstens von einigen jugendlichen Heißspornen, denen christliche Reife und gründliche Erfahrung abgehe, vertreten, da legte Paul auf der IX. allgemeinen Gnadauer Pfingstkonferenz das denkwürdige Zeugnis ab: „Ich habe meinen alten Menschen lange nicht mehr zu sehen bekommen.“[38]) Es zeigte sich, daß das nicht nur ein im überwallenden Gefühl der Begeisterung hingeworfenes Wort war, sondern ein ernstlich gemeintes Bekenntnis, hinter dem eine feste Lehranschauung stand. Und trotz des Widerspruchs von Männern wie Büttner, Dietrich, Haarbeck bekannten sich doch eine ganze Reihe der Anwesenden zu ihr, die die allein konsequente und logische Anschauung sei (Edelhoff, Ostpreußen). Man müsse dahin kommen, daß die Sünde — auch als Schwachheitssünde — nicht mehr über uns herrsche (Regehly, Schlesien). Und es kam dazu, daß in öffentlicher Volksversammlung ein Gemeinschaftschrist sich gedrungen fühlte, die von ihm erlangte Vollkommenheit mit fast blasphemischen Worten zu bezeugen.[39])

Wenn auch die besonnenen Führer diese schwärmerische und überspannte Lehre energisch ablehnen, so schlägt doch auch bei ihnen methodistischer Sauerteig durch. Die Ausführungen von Jellinghaus z. B. über diesen Punkt, seine Unterscheidung zwischen unbewußter und bewußter Sünde, zwischen Gedanken an Böses und bösen Gedanken, Versuchungen und inneren Verunreinigungen, wissentlichen und unwissentlichen (z. B. durch leidende Gehirnnerven verursachten) Übertretungen[40]) könnten ebenso gut in einem spezifisch methodistischen Lehrbuch stehen. Und in der Tat, wozu wird denn auch im Gegensatz zum „Armen-Sünder-Christentum“[41]) die Lehre von der Heiligung als der völligen Brechung der Sündenmacht und als völliger Reinigung von der Sünde und Sieg über sie in den Mittelpunkt der Lehre gestellt, wenn

[36]) Warte 1902, siehe Kirchliches Jahrbuch für 1904 S. 260. [37]) 1903 von Saul S. 551. [38]) Vgl. Chron. 1904 S. 298 ff. [39]) In einer Berliner Protestversammlung gegen Fischer; s. Chron. 1905 S. 184. [40]) Dabei hat man insonderheit an das etwas dunkle Ende der Laufbahn von R. P. Smith zu denken. [41]) Graf Pückler, Gnadauer Konferenz 1904.

sie nicht auch Gegenstand wirklicher Erfahrung im täglichen Leben werden kann? Das muß auch nach Jellinghaus von dem Christen hienieden erreicht werden, daß „der in der alten Natur vorhandene Zunder für sündliche Versuchung durch das einwohnende Blut und Wort Christi und die Taufe des heiligen Geistes in den Zustand der Unzündbarkeit gebracht wird“.[42]) Aber kommen wir hienieden wirklich soweit? Ist Paulus soweit gekommen?

Daß nach alledem die konsequenten Vertreter der heilistischen Lehre geschworene Gegner der Lehre von der Taufwiedergeburt sind, in der Jellinghaus nur ein neu-lutherisches Gedankenfündlein[43]) sehen kann, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Für Paul ist das einfach eine „schreckliche“ Lehre[44]) und ein anderer früherer landeskirchlicher Pastor[45]) kann in der Taufe selbst nur eine „gräßliche Zeremonie“, wie in der Konfirmation eine „rührselige Komödie“ sehen.

Kapitel XIII.

Die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie an der Wiedergeburtslehre nach dem Auftreten des Pietismus.

1. Pietistische und orthodoxe Dogmatiker des 18. Jahrhunderts.

Bei ihrer vorwiegenden Richtung auf das Praktische und Erbauliche hat bekanntlich die pietistische Theologie in der systematischen Theologie nicht gerade hervorragende Leistungen aufzuweisen.[1]) Speziell in der Wiedergeburtslehre hat sie denn auch die Linie Speners nicht einhalten können. Konnte er sich gegen den Vorwurf, daß er die Rechtfertigung und Heiligung miteinander vermenge, mit einem gewissen Recht verwahren, so war das bei dem Theologen des Pietismus, der überhaupt auf diese Frage näher einging, Joach. Lange, doch kaum mehr der Fall.[2]) Lange gibt auf dem Titelblatt seiner Hauptschrift gegen die Orthodoxie (Antibarbarus orthodoxiae

[42]) S. 622. [43]) S. 293. [44]) In Wassertaufe und Geistestaufe vgl. Schneider, Evangelisation und Gemeinschaftspflege, kirchliches Jahrbuch 1898 S. 21. [45]) Dammann in „eine gefahrdrohende Allianz“, s. Chron. 1904 S. 598.
[1]) Vgl. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 645. [2]) Freylinghausen, kurzer Begriff d. Theol., Breithaupt, theses credendorum atque agendorum geben nur einen kurzen Überblick über die christliche Lehre mit möglichstem Anschluß an die herrschende Terminologie; vgl. Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik II, 493 f.

1709) eine graphische Darstellung der Heilsordnung, die seine Stellung deutlich erkennen läßt. Das gesamte Gebiet des Heils, das von dem Fluß der Orthodoxie durchströmt wird, zerfällt in drei Reiche: das regnum illuminationis, iustificationis und renovationis. Die Hauptstadt des ersten Reiches ist Palingenesia, und nur wer in ihr Bürgerrecht hat, kann in die Hauptstadt des zweiten Reiches, Christopolis, eintreten; d. h. also, die Wiedergeburt muß der Rechtfertigung vorausgehen. In der Schrift selbst wird dann auch ausgeführt, daß der Glaube, d. i. der durch die Wiedergeburt gewirkte Anfang des geistlichen Lebens, als solcher rechtfertige. Der Glaube kommt in dem Akt der Rechtfertigung als lebendiger und tätiger,[3]) als Prinzip und Wurzel der guten Werke in betracht, da ja von Anfang an in ihm die Liebe potentiell mitgesetzt ist durch die Wiedergeburt, die eine faktische sittliche Umwandlung des Menschen darstellt. Man kann also den Satz, daß erst nachdem Christus vom Glauben ergriffen ist, die Kraft der Liebe und gute Werke zu tun, von ihm ihren Ursprung nimmt,[4]) nicht zugeben; und das paulinische Wort Gal. 5, 6 ist so zu verstehen: der Glaube, der durch die Liebe tätig ist, ja, soweit er durch die Liebe tätig ist, rechtfertigt.[5]) Deutlich genug ist somit von Joach. Lange die Rechtfertigung von der im Menschen vor sich gegangenen sittlichen Umwandlung abhängig gemacht und damit — trotz der an anderen Stellen angebrachten Einschränkungen[6]) — der von der Orthodoxie in ihrer Weise geschützte Nerv der evangelischen Gnadenlehre verletzt, wenn auch anzuerkennen ist,[7]) daß Lange sich bemüht, den Heilsprozeß psychologisch besser denkbar zu machen, als es in der orthodoxen Lehre geschah.

Auf Grund solcher Ausführungen zählte Loescher als vierten Punkt unter den Merkmalen des malum Pietisticum in seinem Timotheus Verinus die Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken auf. Und in der Tat kam ja auch, wie wir sahen, die ganze pietistische Praxis darauf hinaus, daß nicht Christus und die in ihm offenbare Gnade Gottes der Grund unserer Zuversicht auf Gott bleibt, sondern unsre eigene — wenn auch durch ihn hergestellte — sittlich-religiöse Verfassung. Und wird nicht auch in den

---

[3]) S. 447 f. [4]) virtus diligendi et bona opera edendi a Christo postquam a fide apprehensus est, demum originem sumit. S. 491. [5]) S. 495 f. [6]) S. 489 z. B. meint er, es solle nicht gesagt werden hanc potentiam ingredi ipsam iustificationem et quidem meritorie. [7]) Vgl. Gaß III, 58 ff.

Leistungen, die der Sünder zu vollbringen hat, um die Wiedergeburt zu erlangen, ihm etwas zugemutet, was er nach der vom Pietismus festgehaltenen dogmatischen Lehre vom Menschen gar nicht zu leisten imstande ist? Schon Zinzendorf urteilte, daß hier eine seelengefährliche Verirrung vorliege, „da sich der Mensch durch selbstgemachte Angst und künstliche innerliche oder äußerliche Übungen zur Vergebung der Sünden präparieret.“ [8])

Doch vollzog sich in der theologischen Lehre allmählich eine gewisse Annäherung zwischen pietistischer und orthodoxer Auffassung. Auf der einen Seite wurde das berechtigte Moment des Pietismus zur Geltung gebracht, indem Buddeus († 1729) z. B. der Heilslehre eine viel einfachere Gestalt gab und die Aktivität des Glaubens im Akt der Rechtfertigung zugab. [9]) Selbst bei Hollaz, dem letzten strenglutherischen Dogmatiker, ist trotz der scharfen Scheidung, in der er die Begriffe der Heilsordnung vorführt, und trotz der Ignorierung des Pietismus doch der Einfluß des letzteren nicht zu verkennen in der Sorgfalt, mit der der psychologische Stufengang der Heilsordnung dargelegt wird, in der jedesmaligen Hervorhebung der praktischen Bedeutung der einzelnen Lehrstücke und in dem Nachdruck, mit dem von dem wahren Theologen Übereinstimmung der Lehre und des Lebens gefordert wird. [10]) Auf der anderen Seite ließen die Theologen der Hallischen Schule die Besonderheiten der pietistischen Lehrart fallen: Heilmann († 1764) bleibt bei der überlieferten Begriffsordnung stehen. Baumgarten († 1757) wendet sich sogar ausdrücklich gegen die pietistischen Forderungen des „Bußkampfs“

---

[8]) Vgl. Becker a. a. O. S. 194, auch Sachße, Ursp. u. Wesen des Pietism. 1884 S. 133, der schon von Spener sagt: „so hatte Spener an Stelle des selbstgemachten Glaubens, den er bekämpfte, eine selbstgemachte Zerknirschung empfohlen.“ [9]) Vgl. Gaß III, 156ff. [10]) Vgl. RE [3] VIII, 280. Nicht zu verwechseln — wie häufig geschieht, — ist mit ihm sein gleichnamiger Sohn David Hollaz († 1771), dessen „ev. Gnadenordnung“ 1751 (seitdem bis in die neueste Zeit vielfach aufgelegt; mir liegt vor die Ausg. Nürnberg 1838) im großen und ganzen dem herkömmlichen orthodoxen Schema folgt. — Es wird besonders davor gewarnt, die Heiligung vor die Rechtfertigung zu stellen und eine wirkliche Besserung des Lebens für möglich zu halten, ehe nicht die Glaubensgerechtigkeit angeeignet ist (z. B. S. 357). Aber schon hier zeigt sich die eigentümliche Art seiner Frömmigkeit in der sinnlichen Ausmalung der Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Jesu und der Verbindung der frommen Seele mit ihm, in der er später mit der Brüdergemeinde wetteiferte.

und „Durchbruchs" in einer besonderen Schrift de conversione non instantanea (1743) und nähert sich auch darin der orthodoxen Auffassung, daß er die Erleuchtung der Wiedergeburt begrifflich vorangehen läßt.[11]) Freilich macht sich bei ihm schon der Einfluß der Wolff'schen Philosophie geltend.

2. Aufklärung und Rationalismus.

Je mehr die Wolff'sche Philosophie durchdrang, je weiter der Umkreis der natürlichen Theologie ausgedehnt wurde im Gegensatz zu der übernatürlichen Offenbarung, je stärker die Überzeugung wurde, daß in der natürlichen Ausrüstung des Menschen alle die Kräfte gegeben seien, die ihn befähigen, seine Bestimmung zu erreichen: desto mehr mußte die Idee der Wiedergeburt in den Hintergrund treten, mußte ihre Forderung unverständlich und übertrieben erscheinen. Wer mit dem Optimismus der Wolff'schen Philosophie und noch mehr mit der Selbstzufriedenheit der Aufklärung die Welt und den Menschen betrachtete, der konnte wohl von ihm verlangen, daß er mit allem Ernst an seiner moralischen Besserung und Vervollkommnung arbeite, und konnte hoffen, ihn durch verständige Aufklärung vom Wege des Irrtums und Lasters abzuhalten und auf den Pfad der Tugend zu bringen. Aber eine Änderung des Sinnes von Grund aus, eine Umwandlung des inneren Menschen, war ebenso unnötig wie eine übernatürliche Wirkung Gottes zu der geforderten moralischen Ausbesserung. Wird überhaupt noch von übernatürlicher Offenbarung, von göttlichen Gnadenwirkungen gesprochen, so haben sie höchstens den Wert, das, was dem Menschen schon aus der natürlichen Offenbarung bekannt ist, zu bekräftigen und ihn, der schon von Natur die sittlichen Kräfte zum Guten besitzt, in seinem Tugendstreben zu unterstützen. Ein Verständnis dessen, was Paulus, was die Reformation mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben hatte sagen wollen, eine Einsicht in die Notwendigkeit der Wiedergeburt, wie sie der Herr von Nikodemus verlangte, war auf einem Standpunkt nicht zu erwarten, für den der empirische Mensch das Maß aller Dinge geworden war, der von der Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses, überhaupt von Geheimnissen des inneren Lebens nichts wußte und nichts wissen wollte. Es wird

[11]) Gaß III, 186; Ritschl II, 563f.

nicht nötig sein, hierfür im einzelnen Belege beizubringen. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, was Wegscheider, in dessen institutiones[12]) der Abschluß dieser Entwicklung auf dogmatischem Gebiet vorliegt, über Rechtfertigung und Wiedergeburt zu sagen hat. Nach ihm haben die kirchlichen Lehren von der Rechtfertigung und Wiedergeburt, ebenso wie die von der Versöhnung und Genugtuung ihren Ursprung in der anthropologischen Auffassungsweise und dem polemischen Eifer einer ungebildeten Zeit. Sie lassen sich mit den reineren und ewig gültigen Vorschriften des Evangeliums nicht in Einklang bringen und verführen zu schweren, für die wahre Religion sehr schädlichen Irrtümern. Es gibt keine Erlösung, die nicht der Mensch in sich selbst bewirkt, keine Seligkeit, zu der der Mensch sich nicht selbst tüchtig macht — wenn auch geleitet und getrieben von dem göttlichen Geist, der, wie in Christus, so auch in uns herrschen soll. Die Vergebung der Sünden, d. h. die Überzeugung von der unveränderlichen Liebe Gottes gegen den Sünder ist einzig und allein bedingt durch die selbsttätige Besserung des Sünders; wer in dem Streben nach einer reinen sittlichen Denk- und Handlungsweise ein neuer Mensch zu werden trachtet, darf sich ihrer getrösten. Daß die Kirchenlehre das Verhältnis umkehrt, ist vernunftwidrig. So bleibt als Wahrheitsgehalt der Rechtfertigungslehre nur übrig, daß die Menschen nicht wegen einzelner guter Werke, sondern allein wegen ihres wahren Glaubens, d. h. ihrer nach Christi Beispiel und Vorschrift auf Gott gerichteten guten Gesinnung Gott wohlgefällig sind, und im Vertrauen auf Gottes Vatergüte hoffen dürfen, an der ewigen Seligkeit entsprechend ihrer moralischen Würdigkeit teilzuhaben. Der Lehre von der Wiedergeburt vermag Wegscheider offenbar keinen vernunftgemäßen Sinn abzugewinnen; er erspart sich deren besondere Besprechung.[13])

3. Kant und die Klassiker.

Kant. Ein wirkliches Verständnis für die Lehre von der Wiedergeburt und damit die Möglichkeit einer theologischen Neugestaltung derselben konnte erst die Vertiefung und Verinnerlichung des gesamten Geisteslebens bringen, wie sie durch Kant und die Klassiker unsres Volkes angebahnt wurde. Wenn Kant auch sonst die christ-

[12]) institutiones theologiae christianae dogmaticae 1815. 7. A. Halle 1833.
[13]) Vgl. a. a. O. S. 502. 507. 542f. 544ff.

lichen Lehren durchaus in rationalistischer Weise umdeutete, so kam er doch selbst von seinen eigenen Grundanschauungen aus zu der Forderung einer „Art von Wiedergeburt", ohne die ihm die moralische Bildung des Menschen, sein Werden zu einem „guten Menschen" unmöglich erschien.[14]) Sein tiefer sittlicher Ernst und sein nüchterner Wirklichkeitssinn ließen ihn von der Güte der menschlichen Natur nicht so optimistisch urteilen wie die Philosophen und Theologen der Aufklärungszeit. Er sah in der menschlichen Natur einen ursprünglichen Hang zum Bösen, ein radikales Böses, eine radikale Verderbtheit des Herzens. Sie besteht in einer Verkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern des Handelns, deren Ursprung als in einer Tat des intelligiblen Charakters beruhend nicht weiter erklärbar ist. Anstatt des moralischen Gesetzes macht der Mensch die Selbstliebe (die sinnlichen Triebfedern) zur obersten Maxime seines Handelns. Bei dieser Verkehrtheit des Menschen in der Wurzel seines Wesens kann eine allmähliche Besserung, eine Reform seiner Sitten und äußeren Handlungsweise nichts nützen, sondern nur eine Revolution in seiner Gesinnung, eine Umwandlung seiner Denkart, die Gründung eines neuen Charakters, durch die wir erst für das Gute empfänglich werden. Wie aber ist solche Revolution möglich, wenn der Mensch im Grund seiner Maximen verderbt ist? Kant weiß hierauf keine andere Antwort als die: Sie muß möglich sein, weil das sittliche Gesetz sie gebietet: Wir s o l l e n bessere Menschen werden, folglich müssen wir es auch k ö n n e n. Und es ist ja auch ein Keim des Guten in uns geblieben, die ursprüngliche moralische Anlage in uns, deren Vorhandensein in uns immer wieder unsere höchste Bewunderung erregen muß. Durch den Blick auf sie und die durch sie uns vor Augen gehaltene erhabene moralische Bestimmung, durch den Blick auf das Ideal gottwohlgefälliger Menschheit, das in unserer moralischen Vernunft begründet ist, aber auch in einer Gestalt wie der Jesu in einem geschichtlichen Exempel vor uns steht, wird die sittliche Gesinnung in uns erweckt werden. So wird die unbedingte Achtung vor dem sittlichen Gesetz die moralische Revolution hervorrufen, in der die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern wiederhergestellt ist. Allein nach der eigenen Voraus-

---

[14]) Vgl. Rel. innerh. d. Grenzen d. bloßen Vernunft, ed. Kirchmann, Leipig [2]. 1875, Erstes Stück.

setzung Kants **kann** der Mensch ja hierzu durch eigene Kraftanstrengung von sich aus nicht gelangen. Kant gibt auch selbst zu, daß die Möglichkeit der moralischen Revolution nicht begriffen werden könne. Aber sie müsse doch behauptet werden um der Autonomie des sittlichen Gesetzes willen, welches verlangt, daß der Mensch zu dem, was er im moralischen Sinne ist oder werden soll, **sich selbst** müsse machen oder gemacht haben. In Wahrheit aber schließt die von Kant verlangte moralische Revolution zur Umkehr der Maximen den Gedanken einer nicht aus der Natur des Menschen selber stammenden schöpferischen Wirkung auf seinen verkehrten Willen ein,[15]) wie er selbst es ja auch aussprach: „der Mensch kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Änderung des Herzens werden." Nur die Verkennung des selbständigen Wesens der Religion und der in ihr gesetzten unmittelbaren Beziehung des Menschen zu Gott, sein deistischer Gottesbegriff, der ihn in unmittelbarer Gotteserfahrung Selbsttäuschung, in der Annahme von Gnadenwirkungen Schwärmerei, Aberglauben und eine Bedrohung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen sehen ließ, haben ihn diesen Gedanken nicht vollziehen lassen, mit dem er unmittelbar den Kern der christlichen Religion ergriffen hätte.

Schiller. Wie Kant, so haben auch unsere Klassiker, trotzdem sie dem kirchlichen Christentum sich fern hielten und ihm fremd, ja teilweise abweisend gegenüberstanden, doch ein tieferes Verständnis für die christlichen Grundgedanken von der Erlösung und Wiedergeburt gehabt als die meisten Theologen ihrer Zeit.[16]) Insbesondere Schillers Leben und Schaffen kann man geradezu eine Verkörperung des christlichen Wiedergeburtsgedankens nennen, des Gedankens nämlich, daß unser Leben erst dann zu einem wahrhaftigen Leben wird, wenn es **Glaube** ist, unbedingte Hingabe unserer ganzen Persönlichkeit an die ewige Welt, die sich durch die göttliche Stimme in unserm Innersten als die allein wahre Wirklichkeit ankündigt. Diese ewige Welt ist die Welt der Ideale: des Wahren, Schönen und Guten, die ihre Einheit und Quelle in Gott haben. Gott beherrscht als heiliger Wille und als der lebendige höchste Gedanke alles Geschehen und macht

---

[15]) Vgl. H. **Weiß**, Einleitung in die christl. Ethik, 1889. S. 93.
[16]) Vgl. nam. **Sell**, die Religion uns. Klassiker, Tüb. u. Leipz. 1904.

die Natur seinen höchsten Zwecken dienstbar. Der Glaube ist's, der uns den Eintritt in diese ewige Welt eröffnet: „Du mußt glauben, du mußt wagen — Denn die Götter leihn kein Pfand — Nur ein Wunder kann dich tragen — In das schöne Wunderland." In künstlerischem Schaffen, im Genuß des Schönen vermag der Mensch die Seligkeit der künftigen Vollendung vorwegzunehmen, die das wirkliche Leben keinem gewährt. Doch ist dies Genießen, das Ausruhen im Reich des Ideals nur dem gestattet, der auf den Sinnengenuß verzichtet und hinieden in stetem Kampf männlicher Entsagung, wo es die Pflicht gebietet, sich läutert und nach dem Höchsten strebt. — Kant war es, der Schillern zu dieser Erkenntnis verhalf. Aber er ist über seinen Lehrer hinausgeschritten, indem er den bei Kant unüberwindbar bleibenden Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit in der höheren Einheit der schönen Seele aufhob [17]) und mit dem Christentum das als Ziel der sittlichen Entwicklung hinstellte, daß der Mensch aus voller Freiheit in innerster Neigung, nicht aus bloßem Pflichtgefühl das Gute tut. Wo aber wird's dazu kommen, als allein da, wo ein Mensch ganz und gar überwältigt von der Macht des Guten, der unendlichen Liebe Gottes, sich rückhaltlos ihr öffnet, sich ihr hingibt und sie aufnimmt in seine innerste Seele? Und wo tritt uns diese überwältigende Macht der Liebe entgegen? Daß sie an der Person Jesu vorübergingen, ist der Grund, daß doch ein unüberwundener Zwiespalt blieb zwischen der Religion unserer Klassiker und der christlichen Religion.

Goethe. Auch Goethe hat in gewisser Weise den Gehalt des christlichen Wiedergeburtsgedankens in sein eigenes Leben aufgenommen. Nicht so, daß er wie Kant und Schiller die Überwindung der Sinnlichkeit durch die Vernunft forderte, den Menschen durch einen schmerzlichen Kampf wider die Natur hindurch eintreten ließ in die sittliche Welt, die Welt persönlichen Lebens. Für Goethe war der tiefste Inhalt der Frömmigkeit, auch der wahrhaft christlichen Frömmigkeit, die Seligkeit des ganz an Gott sich hingebenden Menschen. Gerade zu dem Kantischen Gedanken vom radikalen Bösen und der kirchlichen Lehre von der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit hat er sich in den allerschärfsten Gegensatz gestellt. Für ihn bestand kein Zwiespalt zwischen Natur und Vernunft. Vielmehr

---

[17]) Vgl. Pfleiderer, Religionsphil. ² I, 240f.

die Natur, die äußere Natur und ihn wie die menschliche selbst, war ihm die eigentliche Stätte der Offenbarung Gottes. Gott — Natur ist das Höchste, was er zu nennen weiß. Aber sein Pantheismus ist doch nicht der Spinozas, für den Natur und Gott zusammenfallen und nur verschiedene Namen sind des Alleinen. Gott ist die das All beseelende Kraft und zugleich der die Natur als sein eigenes Wesen in sich enthaltende lebendige Geist.[18]) Ihn zu suchen, zu glauben, Gott anzuerkennen, wo und wie er sich offenbart, „sich einem Höheren, Reineren, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hingeben", ihn ehrfürchtig zu verehren, das ist unsere Aufgabe, das heißt fromm sein. In dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen gibt der Glaube ein großes Gefühl der Sicherheit für die Gegenwart und die Zukunft. Aber er vollendet sich erst, wo einer bereit ist, ganz an dieses höhere bessere Wesen sich hinzugeben und in ihm aufzugehen, um nun erst das Leben zu empfangen, das des Namens Leben wert ist. Und so hat gerade Goethe jenes Wort gesprochen, das — wenn auch vielleicht von ihm selbst in etwas anderem Sinne gemeint — doch in so wunderbar schöner Weise den christlichen Wiedergeburtsgedanken zum Ausdruck bringt: „Und solang du das nicht hast, dieses: stirb und werde — Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde." Der Nachtfalter, den es unwiderstehlich aus dem Dunkel zum Lichte treibt, obwohl er in der Flamme den Tod findet, wird ihm ein Gleichnis des Menschen, der erst durch völlige Hingabe seines Ich an das höhere Lichtwesen zum wahren Leben kommt. Es ist der Ton pantheistisch gerichteter Mystik, der hier anklingt, derselbe Ton, auf den auch Fichtes Vorlesungen gestimmt sind, die er 8 Jahre früher[19]) als „Anweisung zum seligen Leben" in Berlin hielt.[20])

Fichte. Während Fichte früher die Religion in dem Glauben an eine sittliche Weltordnung, die Frömmigkeit durchaus in dem sittlichen Handeln hatte aufgehen lassen, erblickt er jetzt die höchste Lebensaufgabe in der seligen Hingabe an Gott, in der völligen Vereinigung mit dem einen wahren und unwandelbaren Sein. Vorbedingung hierfür ist das Sterben unseres Selbst, ja, wie es Fichte

---

[18]) Sell, S. 192. [19]) 1806. Das Gedicht Goethes „Heil. Sehnsucht", dem obiger Vers entnommen ist, stammt aus dem Jahre 1814. [20]) Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. 2. Aufl. Berlin 1828.

noch stärker ausdrückt: die Selbstvernichtung. Nur durch den Tod hindurch dringt die Endlichkeit zum Leben. Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem.[21]) Wer so Gott mit ganzer und ungeteilter Liebe umfaßt, verwirklicht in der Einheit mit ihm erst die wahre Bestimmung des Menschen. Aber nicht in Andacht und müßigem Selbstgenuß ruht die vollkommene Gottesliebe. Nachdem der Mensch seinen selbstischen beschränkten Willen aufgegeben hat, wird Gottes Wille sein eigener und treibt ihn unabläßig mit innerer Notwendigkeit zum sittlichen Handeln. Auf dieser Stufe sind das Moralische und Religiöse eins, vielmehr: das moralische Handeln entfließt der Gottesliebe so still und ruhig, wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint. Und so wird in der Geisterwelt der vernünftigen Individuen, mit der der Wille des moralisch-religiösen Menschen es allein zu tun hat und an deren Veredlung zu arbeiten er nie aufhören kann, das hohe Ziel verwirklicht, welches Gegenstand des christlichen Gebets ist, nämlich daß Gottes Reich kommt, eben jener Weltzustand, da Gott allein ist, lebt und regiert, dadurch daß sein Wille geschieht auf Erden.[22])

In der Tat eine erhabene und tiefe Auffassung von der Bestimmung des Menschen, die durch die Verbindung des Wiedergeburtsgedankens mit der Idee vom Reiche Gottes[23]) weit mehr dem Kern des christlichen Glaubens sich nähert als die Anschauung Kants und Schillers auf der einen, Goethes auf der anderen Seite, mit denen sich Fichte im einzelnen vielfach berührt. Nur daß auch bei ihm noch die Erkenntnis der zentralen und bleibenden Bedeutung fehlt, die die geschichtliche Person Jesu für christlichen Glauben und christliches Leben hat. Für ihn bleibt es dabei: Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig.[24])

Vorbereitung einer Neugestaltung der Wiedergeburtslehre. Wir sehen: Je mehr sich die Auffassung vom menschlichen Leben und von dem Ziel, das dem Menschen gesetzt ist, vertieft, je lebendiger der Sinn für die Wirklichkeit wird und der Blick sich weitet über den

[21]) S. 18. 165. [22]) S. 182 ff., 205 ff. [23]) Diese Idee legt er auch zu grunde in seiner letzten Schrift: die Staatslehre oder das Verhältnis des Urstaats zum Vernunftreich (1813, aus dem Nachlaß 1820). [24]) Vgl. über Fichte Pfleiderer, Religionsphil. [2] I, 264 ff.

Bereich hinaus, den unsere Sinne beherrschen, je mehr das Verständnis wach wird für die ursprünglichen Regungen der Menschenseele und die verborgene Welt des frommen Gemüts, desto deutlicher tritt auch die Religion in ihrer Eigenart wieder hervor. Sie befreit sich von der unwürdigen Knechtschaft, in der Orthodoxie und Rationalismus in gleicher Weise sie festgehalten hatten. Man hatte sie in Diensten aufgebraucht, die ihre innerste Kraft nicht zur Entfaltung kommen ließen, sei es, daß sie zur bloßen Belehrung über übernatürliche Dinge oder zur Verstandesaufklärung und moralischen Ausbesserung des Menschen herangezogen wurde, während doch im Grunde der Mensch ohne sie besser fertig wurde. Nun aber erkannte man wieder, daß in ihr und durch sie erst die tiefste Quelle des Lebens entdeckt und uns aufgetan wird, und daß ohne sie, ohne ein unmittelbares Verhältnis zu dem ewigen Grund und der tragenden Kraft alles Lebens, zu Gott, der Mensch kein volles persönliches Leben führt. Im Zusammenhang mit dieser Erkenntnis, mit der sich auch mit innerer Notwendigkeit eine tiefere Würdigung des Christentums verbinden mußte, wurde auch die Lehre von der Wiedergeburt wieder in ihrer vollen Bedeutung erkannt. Vorgearbeitet haben hier außer den genannten Begründern der geistigen Kultur der Gegenwart vor allem Männer wie Hamann und Herder. Als ein wertvolles Erbe der Vergangenheit war eine lebensvolle und tiefe Erkenntnis der christlichen Gedanken durch die dürren Zeiten des Rationalismus hindurchgerettet worden durch die Brüdergemeinde und die biblischen Theologen und Teosophen in Württemberg. Aber in seine volle Geltung eingesetzt wurde der Gedanke der Wiedergeburt erst durch Schleiermacher.

4. Neugestaltung der Wiedergeburtslehre durch Schleiermacher.

Indem Schleiermacher [25]) die bisherigen Gegensätze in der Theologie durch seine aus der Tiefe des frommen Gemüts geschöpfte Erkenntnis des selbständigen Wesens der Religion überwand, trat das Christentum für ihn von vornherein unter den Gesichtspunkt einer neuen Schöpfung, der Wiedergeburt. Christliche Religion war für ihn ja nicht nur geoffenbarte Lehre noch bloßes Tugendstreben, sondern persönliches Leben, hervorgerufen durch die von Christo ausgehenden erlösenden Wirkungen. Der Eintritt Christi in die Mensch-

[25]) Vgl. hauptsächlich s. Glaubenslehre § 106—109.

heit selbst bedeutete eine Neuschöpfung derselben, die nun in der Form der Wiedergeburt in den einzelnen Individuen sich verwirklicht. Was in Christo urbildlich vorhanden ist, die absolute Kräftigkeit und Seligkeit seines Gottesbewußtseins, geht auf die über, die im Lebenszusammenhang mit ihm stehen. Sie erlangen dadurch eine religiöse Persönlichkeit, die sie vorher nicht hatten. Das vorher schwache und unterdrückte Gottesbewußtsein wird durch die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht. Der Christenstand ist also ein Stand neuen Lebens, in dem der Gläubige sowohl an der Vollkommenheit wie an der Seligkeit des Erlösers Anteil hat. Der Wendepunkt, mit dem die Stetigkeit des alten Zustandes, des Zustandes der Sündhaftigkeit, aufhört und die des neuen, durchaus von dem Gottesbewußtsein, nicht mehr von dem sinnlichen Selbstbewußtsein beherrschten Zustandes beginnt, ist die Wiedergeburt, während die wachsende Stetigkeit des neuen Lebens, die Herausbildung eines der Vollkommenheit und der Seligkeit Christi verwandten Lebens mit dem Ausdruck Heiligung bezeichnet wird.

Näher aber besteht die Wiedergeburt, also das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo, aus zwei unzertrennlich mit einander verbundenen Momenten. Einmal kann sie betrachtet werden als ein verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott, d. i. als Rechtfertigung, dann als veränderte Lebensform, d. i. als Bekehrung. Eine Bekehrung läßt sich nicht denken ohne Rechtfertigung, und umgekehrt Rechtfertigung nicht ohne Bekehrung. Aber es ist nicht zufällig, daß Schleiermacher der Darstellung der Rechtfertigung die der Bekehrung vorausschickt. Die Bekehrung als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo bekundet sich durch die Buße, welche besteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, und durch den Glauben, der in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi besteht. Tatsächlich ist nämlich die Rechtfertigung bei Schleiermacher nichts anderes als die mit dieser veränderten Lebensform mit innerer Notwendigkeit sich verbindende Veränderung des religiösen Bewußtseins des Menschen. Einen besonderen göttlichen Rechtfertigungsakt gibt es nicht. Die Rechtfertigung ist nur die zeitliche Auswirkung des einen ewigen allgemeinen Ratschlusses der Rechtfertigung der Menschheit um Christi willen, der mit dem Ratschluß der Schöpfung des Menschen und der Sendung Christi eins ist und in der Menschwerdung Christi

den Anfang seiner zeitlichen Manifestation hat. Das Bewußtsein der Verschuldung gegen Gott und der Strafwürdigkeit, das der Mensch im Gesamtleben der Sündhaftigkeit hat, muß ganz von selbst aufhören, wenn durch den Glauben die Lebensgemeinschaft mit Christo entstanden ist. In dem neuen Menschen ist ja die Sünde nicht mehr tätig, sondern ist nur die Nachwirkung oder Rückwirkung des alten Menschen. Damit, daß er gegen sie als gegen ein Fremdes arbeitet, ist das Bewußtsein der Schuld aufgehoben. Schleiermacher muß denn auch selbst zugeben, daß entgegen dem im Anfang betonten Verhältnisse der Gegenseitigkeit die Rechtfertigung in Abhängigkeit von der Bekehrung geraten ist, daß er die Rechtfertigung ganz aus der Bekehrung abgeleitet hat. Dadurch aber ist der reformatorische Grundgedanke verkürzt, daß erst, wenn der Gläubige den in Christo ihm dargebotenen Gnadentrost sich angeeignet und seines Kindesstandes beim Vater sich vergewissert hat, die Kraft eines neuen Lebens in ihm wirksam wird.

Es ist die Nachwirkung pietistischer Frömmigkeit, die sich hier zeigt. Daneben aber läßt doch die ästhetisch-pantheistische Metaphysik [26]) Schleiermachers den ethischen Charakter der Wiedergeburt nicht voll zur Geltung kommen. Sie ist im letzten Grunde ein mit Naturnotwendigkeit sich vollziehender Vorgang in der Entwickelung des Menschengeschlechts von der Stufe der Sinnlichkeit zur Geistigkeit. Das hängt mit Schleiermachers Auffassung der Sünde zusammen. Die Sünde ist nach ihm nicht persönlicher Widerspruch des selbstischen Einzelwillens gegen den heiligen Gotteswillen, sondern der Widerstreit zwischen Fleisch und Geist, das Überwiegen der niederen Seelenkräfte über die höheren. Hier die rechte Harmonie herbeizuführen und dementsprechend die Menschheit einheitlich gegenüber der Naturwelt zu organisieren, ist das bereits bei der Schöpfung angelegte Ziel des gesamten Weltprozesses. In diesem Zusammenhange hat auch Christus seine Stelle. Nachdem einmal die Kraft seines Gottesbewußtseins als fortwirkende Kausalität in das Gesamtleben der Menschheit eingetreten ist, hat jeder, der als religiöser Mensch diesem geistigen Gesamtleben angehört, Anteil an ihr und wird zur Stufe der religiösen Persönlichkeit erhoben, während vorher die Menschheit nur als eine Masse für Gott in Be-

[26]) Vgl. Bender, Schleiermachers Theologie S. 496 ff.

tracht kam. Schleiermacher betont freilich, daß es der Glaube ist, der die Vollkommenheit und Seligkeit Christi sich aneigne, und daß dieser Glaube nur durch die Einwirkung Christi auf die lebendige Empfänglichkeit des Menschen entstehe. Aber bei konsequenter Durchführung der vorher entwickelten pantheistisch-deterministischen Grundanschauung kann der Glaube ebensowenig seine Stelle im Heilsprozeß behaupten wie die Sündenvergebung (Rechtfertigung) als grundlegende göttlich bewirkte Erfahrung sie in ihm behalten hat.

Schleiermachers Verdienst bleibt, daß er die Wiedergeburt als einen religiös-sittlichen Vorgang faßt, ohne den der Mensch die ihm gesetzte Bestimmung nicht erreicht, und daß er sie in bestimmte Beziehung setzt zu der Persönlichkeit und dem Lebensinhalt Christi, der geschichtlich fortwirkend in dem von ihm ausgehenden Gesamtleben dem einzelnen nahe tritt und von ihm angeeignet wird als die Kraft und der Quell neuen wahrhaft persönlichen Lebens. Aber hinter dieser in das Gesamtleben eingegangenen, in dem frommen Selbstbewußtsein der einzelnen zutage tretenden Nachwirkung des Erlösers tritt die Objektivität und der spezifische Wert seiner geschichtlichen Persönlichkeit und seines geschichtlichen Erlösungswerkes und damit auch die selbständige Bedeutung des von ihm ausgehenden heiligen Geistes zu sehr zurück. So konnte er die reformatorische Auffassung der Wiedergeburt nicht völlig erreichen, die durchzuführen und allseitig zu begründen das Ziel evangelischer Theologie bleiben muß: *Die Wiedergeburt, die Erhebung des einzelnen zu persönlichem Leben im Vollsinn des Wortes, bewirkt durch die Selbstdarbietung des gnädigen Gottes, die, im geschichtlichen Heilswerk Christi vollzogen, im Wort durch den heiligen Geist in der Gemeinde dem einzelnen wirksam nahegebracht, durch den Glauben in persönlicher Erfahrung von ihm angeeignet wird.*

5. Die Wiedergeburtslehre in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts.

Allgemeine Gesichtspunkte. Schleiermacher hat für die Neugestaltung der Lehre von der Wiedergeburt beachtenswerte Fingerzeige gegeben. In Verfolgung des von ihm beschrittenen Weges — bei Vermeidung der seiner Darstellung anhaftenden

Mängel und stärkerer Berücksichtigung des biblisch-reformatorischen Glaubensverständnisses — wird in dieser Lehre eine wirkliche Verständigung und sichere theologische Formulierung, an der es uns immer noch fehlt, erreicht werden können.[27]) Wenn man die Darstellungen des Heilsweges in den dogmatischen Lehrbüchern der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts ansieht, so mag man billig erstaunen über die außerordentliche Verschiedenheit in der Auffassung sowohl des Begriffes der Wiedergeburt wie seiner Einordnung in das Ganze der Lehre. Es gibt kaum zwei Theologen, die darin völlig übereinstimmen. Man könnte meinen, daß solche Verschiedenheit unmöglich sein müßte, wenn die evangelische Glaubenslehre wirklich das ist, was sie sein soll, nicht eine von der Erfahrung abgewendete, Begriffe spaltende Scholastik, sondern die wissenschaftliche Darstellung wirklichen Lebens, des religiös-sittlichen Lebens nämlich, das auf Grund der göttlichen Heilsoffenbarung in Christo durch den Glauben persönliche Erfahrung des Christen ist oder doch werden kann und soll. Ist damit nicht von vornherein bestimmt, wie und wo die Dogmatik die Wiedergeburt zu beschreiben hat, sofern es sich in ihr um nichts anderes handelt als um das Werden des im Glauben gewonnenen (oder zu gewinnenden) neuen Lebensstandes des Christen? Nun, das zur Darstellung zu bringen, ist ja auch die Absicht der Dogmatiker. Aber eben die Art, wie es im einzelnen Christen zum Stand des neuen Lebens, zu wahrhaft persönlichem Leben in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum kommt, wird so verschieden gedeutet werden, so verschieden die Art aufgefaßt wird, in der Gott überhaupt mit der Menschenseele in Beziehung steht, und die Möglichkeit, hierüber Aussagen zu machen, verschieden bestimmt wird. Betrachtet man das Verhältnis des Menschen zu Gott mehr als eine Beziehung des unendlichen zum endlichen Sein, als eine Naturdurchdringung, die im unbewußten Grunde des menschlichen Personlebens ihre Stätte hat und von hier aus auch auf das bewußte Leben des Menschen ihre Einwirkung ausübt, — oder glaubt man, daß eine wirkliche Gemeinschaft des Menschen mit dem persönlichen Gott auch nur in der Form bewußter persönlicher Lebensbeziehung auf dem Grunde sittlicher Selbstbestimmung stattfinden kann, auf Grund deren erst die Umgestaltung

[27]) Vgl. auch H. Schultz, der ordo salutis in der Dogmatik, Stud. u. Krit. 1899, S. 391.

auch des Naturgrundes des geistigen Lebens allmählich sich vollzieht; sieht man in dem religiösen Leben eine reale Wechselbeziehung zwischen göttlichem und menschlichem Geist und hält ein wirkliches Eingreifen übernatürlicher göttlicher Macht in den Zusammenhang menschlichen Lebens für möglich, — oder geht einem das religiöse Leben restlos auf in den psychologischen Formen und inneren Vorgängen, in denen geistiges Leben vermöge der in ihm vorhandenen Gesetze und in ihm angelegten Kräfte mit innerer Notwendigkeit sich entwickelt: jedes Mal wird auch die Auffassung der Wiedergeburt sich verschieden gestalten. Alle die hiernach möglichen Formen, die uns ja auch im Lauf der geschichtlichen Entwickelung bereits entgegengetreten sind, kehren auch in der neueren Theologie wieder. Im einzelnen vermischen sich vielfach die genannten Gesichtspunkte. Doch lassen sich in der Hauptsache zwei Gruppen in ihr unterscheiden. In der einen finden wir eine Auffassung der Wiedergeburt, die sie mehr nach Art eines Naturprozesses verlaufen läßt, ohne daß natürlich — wie bei evangelischen Theologen selbstverständlich — ihr sittlicher Charakter geleugnet werden soll. In der anderen sucht man die Wiedergeburt vor allem als einen sittlich-religiösen Vorgang bewußten Personlebens verständlich zu machen.

a) Die Vorstellung einer substanziellen Wiedergeburt.

Die Taufwiedergeburt der kirchlichen Dogmatiker. Zur ersten Gruppe gehören die Theologen, die in mehr oder weniger engem Anschluß an die Dogmatik des 17. Jahrhunderts eine Erneuerung und festere Begründung der kirchlichen Lehre für die Gegenwart versuchen. Ihnen ist die Wiedergeburt (gleich der regeneratio stricte dicta der Dogmatiker) die durch die Taufe hergestellte Freiheit in geistlichen Dingen oder die Verleihung der Kräfte zum Glauben (so z. B. Philippi, Thomasius, Kahnis). Auf dasselbe kommt schließlich auch die weit angelegte Konstruktion desjenigen lutherischen Dogmatikers heraus, der die Erfahrungstatsache der Wiedergeburt zur Grundlage seines ganzen dogmatischen Systems gemacht hat. Frank [28]) bringt die Wiedergeburt unter dem Titel der Berufung zur Sprache, indem er unter „Berufung" alles zusammenfaßt, was göttlicherseits durch

[28]) System d. chr. Wahrheit II³ 320 ff.; vgl. 277 ff.

die Gnadenmittel in und an dem Menschen geschieht behufs der Herstellung eines neuen, seiner selbst mächtigen Ich: eines Menschen Gottes. In ihr handelt es sich also um die Herauszeugung aus dem anderen Adam, die Setzung einer neuen Existenz durch Einführung einer lebenschaffenden Potenz in das Wesen des Menschen. An jener Stelle, wo bereits im natürlichen Menschen unbewußte göttlich-menschliche Wechselwirkung, „ein Influx göttlicher Kräfte behufs einer Selbstbestimmung des Menschen", stattfindet — in den Erfahrungen und Akten des Gewissens —, da gehen die „regenerierenden Kräfte der Berufung", die Erlösungspotenzen des Heilsmittlers durch das Gnadenmittel ein und zeugen ein personales Leben der Potenz nach, setzen den Keim eines neuen geistlichen Ich, legen den gesamten positiven Inhalt, woraus sich nachmals der neue Mensch entwickelt, in das Herz hinein. Fragen wir aber, worin sich denn die neuen Lebensbewegungen äußern, die aus der empfangenen Geistespotenz hervorgehen, so ist die Antwort: sie befähigen den Empfänger mittelst der Selbstsetzung, „den Schwerpunkt seiner Gravitation von sich und den Gütern der Welt hinweg in Gott zu verlegen", mit anderen Worten also: die Wahlfreiheit ist durch sie hergestellt.

Schon Kliefoth[29]) hatte die Berufung in derselben Weise dargestellt und war dem Vorwurf nicht entgangen, daß er eine rein mechanische Gnadenwirkung statuiere, die doch noch nichts Positives herstelle. Trotz der Ableugnung Franks[30]) hat daher J. A. Dorner recht, wenn er das einen „bodenlosen Weg" nennt.[31]) In der Tat wird damit, wie sich uns bereits zeigte,[32]) ein naturhaftes magisches Element in die christliche Heilslehre hineingetragen, um so mehr, wenn diese Wiedergeburt, wie es bei den kirchlichen Dogmatikern gewöhnlich geschieht, mit der Kindertaufe verknüpft wird.

Die neueren kirchlichen Dogmatiker haben nun aber eine Empfindung davon, daß mit dieser Fassung der Wiedergeburt der reiche Inhalt des biblisch-reformatorischen Begriffes entfernt nicht ausgeschöpft wird. Ihnen fehlt auch nicht die Erkenntnis, daß der Rechtfertigungslehre der älteren Dogmatik die lebendige Beziehung zum neuen Leben des Christen und die reformatorische Fülle des

---

[29]) Vgl. Jul. Müller, Das Verhältnis zwischen d. Wirksamkeit des heil. Geistes u. dem Gnadenmittel des göttl. Worts. Theol. Stud. u. Krit. 1856 S. 547 ff.
[30]) a. a. O. S. 328. [31]) Christl. Glaubenslehre II, 2^2, 712. [32]) S. oben S. 154 ff.

Glaubensbegriffes verloren gegangen ist. Darum wird von ihnen meist der Taufwiedergeburt eine „persönliche" Wiedergeburt entgegengesetzt, bezw. hinzugefügt, womit ja von ihnen selbst schon angedeutet wird, daß sich jene (die Taufwiedergeburt) auf unpersönlichem, also naturhaft-substanziellem Gebiet vollzieht. In der Taufwiedergeburt wird nur der neue Mensch gezeugt, ein Keim des neuen Lebens gepflanzt. Aber sie bleibt ein vergrabenes Pfund,[33]) wenn der Getaufte nicht zu lebendiger Sündenerkenntnis und persönlichem Glauben kommt. Erst wenn es in ihm unter der erziehenden Einwirkung des heiligen Geistes hierzu gekommen ist, und er durch die Rechtfertigung, die der bußfertige Glaube sich aneignet, in ein neues persönliches Verhältnis zu Gott getreten ist, ist der neue Mensch wirklich ausgeboren. Der rechtfertigende Glaube, der persönliche Zusammenschluß mit Christo, zunächst nur die Hand, die die Gnade ergreift, wird durch den Geist, der dem Gerechtfertigten zuteil wird, zu einer die ganze Persönlichkeit umbildenden Macht, zu der triebkräftigen Wurzel eines neuen Lebens in der Liebe.[34])

Das ist eine durchaus richtige Wiedergabe der reformatorischen Gedanken. Aber genau genommen schließt diese Auffassung der Wiedergeburt als eines mit dem Glauben verbundenen, religiös-sittlichen Vorganges im bewußten Personleben die Verbindung des Wiedergeburtsgedankens mit der Kindertaufe aus. Wenn daneben nun die Kindertaufe als das Bad der Wiedergeburt bezeichnet wird, so bleibt eine doppelte Möglichkeit. Entweder wird der Begriff der Wiedergeburt seines eigentlichen Gehalts entleert. Es wird dann etwa darauf hingewiesen, daß „alles Werden aus verborgenen, zur Entfaltung drängenden Keimkräften" ein unauflösliches Mysterium sei und daß auch das neue geistliche Leben wie das Leben der Sünde aus den Tiefen des Unbewußten hervorwachse.[35]) Jede geistige Einwirkung und Zueignung des Heils gehe bis auf einen Punkt zurück, der noch jenseits des Erwachens unseres Selbstbewußtseins liegt und immer fänden wir uns schon irgendwie vorher von der Gnade ergriffen, wenn sie uns zum Bewußtsein kommt.[36]) Eindrücke, die einen geistigen Empfang vermitteln, fänden bei dem Kinde keines-

[33]) Kahnis, Lutherische Dogmatik (1868) III, 432. [34]) S. Thomasius, Christi Person u. Werk III, 1. (1859) S 161 f., 293 ff., 300; Frank a. a. O. S. 361 ff. [35]) von Öttingen, Luth. Dogmatik II, 2 (1902) S. 406 f., 414 f.; ähnlich: Jentsch, Halte was du hast. 1902, S. 247. [36]) Thomasius a. a. O. S. 333 f.

wegs erst im Alter des erwachenden Bewußtseins statt.[37] Ganz gewiß! Aber hier handelt es sich eben um einen *geistigen* Vorgang, der, wenn er auch wie alles geistige Leben sich aus der Tiefe des Unbewußten losringt, doch *als solcher* innerhalb des bewußten Lebens verlaufend gedacht werden muß. Von solch einem Vorgang kann man eben nicht sprechen, wo noch gar kein bewußtes Leben vorhanden ist, und die Organe, die eine *geistige* Einwirkung auf unsere Persönlichkeit vermitteln könnten, noch gar nicht in Funktion getreten sind. Denn die Versuche der Wiedergeburt auch bei der Kindertaufe den Charakter eines geistigen Vorganges zu wahren, dadurch daß auch in den Säuglingen schon ein „Glaubenskeim" angenommen wird, der durch die göttliche Gnadentat der Taufe geweckt wird, diese Versuche darf man wohl trotz Cremer[38] und der neuesten Kinderpsychologie[39] auf sich beruhen lassen.[40] Will man aber dem Wiedergeburtsgedanken, nachdem er in religiös-sittlichem Sinn bereits anderwärts seine Verwendung gefunden hat, im Zusammenhang mit der Taufe selbständigen Gehalt bewahren, so kann das nur geschehen, indem man in der Taufwiedergeburt einen geheimnisvollen Vorgang sieht, durch den der Naturgrundlage des menschlichen Wesens ein neuer irgendwie substanziell gedachter Lebenskeim in buchstäblichem Sinne eingepflanzt wird, der nun im christlichen Leben zur Entfaltung und Vollendung kommt. Damit ist freilich ein wirklicher Unterschied von der „persönlichen Wiedergeburt" erreicht. Aber nur für einen von diesen beiden Vorgängen wird man, wenn man aus der Verwirrung des Sprachgebrauchs herauskommen will, den Namen Wiedergeburt verwenden dürfen. Darum wollen auch viele kirchliche Dogmatiker von einer Wiedergeburt nur bei der Taufe sprechen, und bezeichnen das, was Thomasius persönliche Wiedergeburt nannte, als Bekehrung. „Wo wirklich Bekehrung erfolgt, ist sie nicht Wiedergeburt, sondern nur Erweckung des in uns gelegten Geistes der Wiedergeburt",[41] oder der Vollzug der Wiedergeburt im persönlichen Leben[42] oder die innerliche

---

[37] Frank a. a. O. S. 285f. [38] Taufe, Wiedergeburt u. Kindertaufe[2] (1901) S. 125ff. [39] S. das Referat v. Eckert, Halte was du hast, 1903 S. 222f. [40] Auch Frank erklärt sich dagegen a. a. O. S. 286. [41] Kahnis a. a. O. 433; vgl. Meinhold, der heil. Geist u. s. Wirken im einzelnen Menschen 1890 S. 159ff.; Pfeil, Bekehrung im Verhältnis zur Wiedergeburt u. tägl. Heiligung 1891. [42] Wacker, Wiedergeburt u. Bekehrung S. 52.

lebensvoll-geistliche Aneignung der Wiedergeburtsgnade.[43]) Nur folgerichtig ist es, wenn strenge Lutheraner dann schließlich behaupten, daß auch die ungläubigen und sündigen Christen als Getaufte Wiedergeborene sind, nur daß sie nicht in der Gnade der Taufe geblieben sind.[44]) Diese Konsequenz zeigt, daß hier ein Mißbrauch des Begriffes Wiedergeburt vorliegen muß, und wir werden uns nicht wundern, daß wieder wie einst im Pietismus so jetzt in der Gemeinschaftsbewegung ein scharfer Gegensatz gegen diese vom wirklichen Leben abgewandte Orthodoxie sich erhoben hat.

Theosophische Wiedergeburtslehre. Auf dem Wege der alten Dogmatiker kommt man über ein Hin- und Herschwanken zwischen ethischer und magischer Auffassung der Wiedergeburt nicht hinaus. Demgegenüber erreichen diejenigen Theologen eine einheitlichere Fassung des Begriffes, die im Anschluß an die lutherischen Theosophen überhaupt das geistige Leben unter den Gesichtspunkt substanzieller Lebensbewegung stellen und so in der Wiedergeburt einen Umwandlungsprozeß des gesamten geistleiblichen Wesens des Menschen sehen. Hier sind namentlich Rothe, Ebrard, Beck, neuerdings besonders Lechler und Lemme zu nennen.

R. Rothe. Nach Rothe[45]) ist die Wiedergeburt der Prozeß der religiös-sittlichen Normalisierung oder der Entsündigung des natürlich sündigen menschlichen Individuums. Sie beginnt mit der Bekehrung, der Umgebärung des menschlichen Seins aus der Materie in den Geist, die darum nichts Magisches an sich hat, weil sie zugleich ein Akt der vollen Selbstbestimmung des Menschen und die göttliche Gnadenwirkung nur eine Realisierung dessen ist, worauf der Erweckte von Anfang vermöge seiner Selbsttätigkeit ausdrücklich hinstrebte. Aber der Bekehrte ist erst in e i n e m Punkt seines Seins wirklicher Geist. Von diesem innersten Zentralpunkt aus vollzieht sich nun der Prozeß der Geistwerdung, indem um ihn herum ein immer vollständigerer Organismus wirklichen (guten und heiligen) Geistes sich ausbaut und in demselben Maß der heilige Geist, bezw. Christus (— da heiliger Geist nichts anderes ist als der vergeistigte Naturorganismus des Erlösers —) sich in diese vergeistigte Natur-

[43]) v o n Ö t t i n g e n a. a. O. S. 574. [44]) W i g a n d, Wiedergeburt u. Bekehrung 1896 S. 29. 31. Dagegen selbst v o n Ö t t i n g e n S. 575. W a c k e r a. a. O. S. 31. [45]) Theol. Ethik [2] III, 308—28, s. auch H o l t z m a n n, R. Rothes spekulatives System 1899, S. 214 ff.

seite des Individuums hineinwohnt. Im heiligen Abendmahl wird diese fortschreitende Assimilation heiligen Geistes auf mysteriöse Weise dargestellt wie die Bekehrung in der Taufe. Die Rechtfertigung kann dann natürlich nichts anderes sein als der Reflex dieser in der Bekehrung vollzogenen wesentlichen Richtigstellung des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott im religiösen Bewußtsein. Ähnlich sieht Ebrard [46]) in der Wiedergeburt eine Umwandlung des Lebenszentrums des Menschen, sofern es der Quellpunkt des psychisch-physischen Waltens ist und auch Quellpunkt des Bewußtseins.

J. T. **Beck.** Beck [47]) stellt die Wiedergeburt dar als die Einzeugung des Geistes in die Seele des Menschen, die bei der Vereinigung des Gläubigen mit der Person Christi stattfindet. Die Wiedergeburt geht also im „innersten Zentralleben" des Menschen vor sich. Aus Gottes Geist wird ihm eine selbständige Lebenssubstanz und Kraft mitgeteilt, die sich als Geist mit der geistigen Innenseite der Seele organisch zusammenschließt und so ein neues Personleben im Menschen schafft. Dies neue Personleben bedarf nun vom Herzen aus einer Entwickelung in die Peripherie des schon bestehenden Lebens nach außen und innen und auch für sich selbst einer steten Erstarkung und Füllung. Eine Wirkung der Wiedergeburt ist die Rechtfertigung, die also als eine reale Begnadigung und Begnadung des Sünders aufzufassen ist, weil die Gnade als neues wiedergebärendes Leben in das Herz eingeht. Mit der Kindertaufe hat die Wiedergeburt nichts zu tun. [48])

Lechler. Während Rothe und Beck in mehr selbständiger Gedankenbildung von spekulativem bezw. biblisch-realistischem Ausgangspunkte aus zu den Anschauungen der lutherischen Theosophen kamen, werden diese von andern unmittelbar aufgenommen und weitergebildet. Nachdem schon Naegelsbach [49]) die Wiedergeburtslehre Phil. Nicolais vorgetragen hatte, ist noch gegenwärtig R. Rocholl [50]) unermüdlich in seinen Versuchen sie wieder zu Ehren zu bringen.

---

[46]) Christl. Dogmatik II (1852) S. 299. 319. [47]) Vorlesungen über die christl. Ethik 1882 I, 250ff., 257ff. [48]) Auch Kübel erklärt in s. chr. Ethik (herausgeg. v. Weißer 1896) II, 52 die Wiedergeburt ähnlich, während er in s. chr. Lehrsystem nach der Schrift (1873) S. 405ff. sie als einen pneumatischen Gesamtakt bezeichnet, dessen erstes Moment die forensische Zuerkennung, dessen zweites Moment die kollative Zueignung der Gerechtigkeit ist. [49]) Gedanken über die Wiedergeburt 1871. [50]) S. oben S. 160.

Oetinger aber hat seine Auferstehung gefeiert in Lechlers umfangreicher „biblischer Lehre vom heiligen Geist“.[51]) Nach ihr ist die Wiedergeburt in erster Linie ein leiblicher, nicht ein geistlicher Begriff. Erst aus neuem himmlisch geartetem Leib ringt neuer himmlisch gearteter Geist sich empor. Durch Aufnahme eines dem neuen Leben Christi entnommenen Keims himmlisch-leiblicher Art wird die Substanz des natürlichen Leibes unter allmählicher Auflösung seiner verdorbenen Bestandteile in die neue unsichtbare Leiblichkeit übergeführt und so zu der letzten Verwandlung der Verklärung zubereitet. Diese Umwandlung der leiblichen Grundstoffe wird in erster Linie durch die Sakramente bewirkt, aber auch durch das Wort. Denn auch das Wort ist nichts Übersinnliches. Als körperliches Ding trägt es den heiligen Geist in seinem Schoß und besitzt die Kraft, neue leibliche Lebensstoffe unsichtbarer Art auf den Menschen zu übertragen.[52])

L. Lemme. Ganz so massiv sind die Vorstellungen nicht, in denen die neueste wissenschaftliche Darstellung der Wiedergeburtslehre, die von Lemme,[53]) sich bewegt, aber sie liegen doch ganz in dieser Linie, in der Hauptsache an Rothe und Beck sich anschließend. Lemme möchte der Verwirrung im lutherischen Sprachgebrauch, nach dem man unter Wiedergeburt sich alles mögliche und auch gar nichts denken könne, ein Ende machen, indem er den Begriff der Wiedergeburt einschränkt auf das, was die Dogmatiker unio mystica nannten, auf eine Realerneuerung des Menschen durch seine substantielle Vereinigung mit Gott. Außer der herkömmlichen unrichtigen Deutung von Tit. 3, 5, als ob die Taufe die Wiedergeburt wirke, ist der Hauptfehler der gewöhnlichen Wiedergeburtslehre, den schon Luther gemacht hat, daß man die Wiedergeburt der Bekehrung gleichsetzt. Dabei wird außer acht gelassen, daß das Glaubensleben in allmählichem Stufengang sich entwickelt. Durch die Bekehrung werden wir in den Stand des Glaubenslebens versetzt, und der Glaube als persönliche Vereinigung mit Christus und durch ihn mit dem Vater hat in der Gemeinschaft mit Gott Gerechtigkeit, sowohl Sündenvergebung wie neues Leben. Aber der Prozeß des Glaubenslebens ist damit nicht zu Ende. Der Bekehrte kann wieder abfallen.

[51]) I. 1899, II. 1902. [52]) a. a. O. I, 79 ff., 86 ff., 144 ff.; II, 360 ff.
[53]) Studierstube 1904 S. 481 ff., 538 ff., 600 ff. Christl. Ethik 1905, S. 376 ff., 388 ff.

Noch wogt in ihm der Kampf zwischen altem und neuem Menschen, zwischen Fleisch und Geist. Darüber hinaus, zu einer wirklichen Überwindung dieses Zwiespaltes kommt der Gläubige erst durch eine reale Ausstattung mit göttlichem Geist, durch die er auf die Stufe des pneumatischen Christentums erhoben wird. Aus der Einwirkung des Geistes auf das Innere wird seine Einwohnung im Herzen, und damit tritt eine reale unauflösliche Vereinigung mit Gott und eine Pneumatisierung des Gläubigen ein. Das ist die Wiedergeburt. Durch die Bekehrung erlebt man sein Damaskus und betritt den Boden des Reiches Gottes, durch die Wiedergeburt erlebt man sein Pfingsten und gehört nun erst dauernd dem Reiche Gottes an. Nun erst sind wir Gotteskinder in realem Sinn, geschlossene pneumatische Persönlichkeiten, ausgestattet mit vollkommener Heilsgewißheit und der Kraft, im Gnadenstand zu beharren, während im Glauben der Bekehrung nur der Möglichkeitsgrund der realen Gotteskindschaft, eine Gotteskindschaft der Beziehung gesetzt ist. Ein Bewußtsein braucht man von dieser Wiedergeburt nicht zu haben, da sie ja durchaus ein göttlicher Akt ist. Sie wird tatsächlich eher bei einem Gläubigen vorhanden sein, der aus Demut etwas so Hohes nicht von sich auszusagen wagt, als bei einem, der sich dessen rühmt.

Es macht Lemme wenig Sorge, daß im Neuen Testament, wie er selbst sieht, nur eine einzige Stelle (2. Petr. 1, 4) unmittelbar für diese Wiedergeburtsidee herangezogen werden kann, während sonst die Wiedergeburt (Erneuerung) mit dem Glauben in engste Beziehung gesetzt ist und nicht erst als eine durch eine besondere Gottestat gewirkte höhere Stufe über ihm erscheint.[54] Es gibt also eine höhere Stufe im Christenleben als den Glauben, eine engere Gemeinschaft mit Gott als die des Glaubens in Jesu Christo, obgleich Lemme ausdrücklich betont, daß schon die Bekehrung eine Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel herstellt und auch schon „in gewisser Weise als ein Empfang des Geistes bezeichnet werden kann“![55] Trotz der Berufung auf tiefere Erfahrung werden wir diese Unterscheidung ablehnen müssen, ebenso die zwischen Glaubensgewißheit und Heilsgewißheit. Denn damit sind wir tatsächlich auf einen Standpunkt gestellt, der den rechtfertigenden Glauben wohl für den Anfangspunkt, aber nicht für die dauernd tragfähige Grundlage des Christen-

[54] S. oben S. 59 f. [55] Ethik S. 387.

lebens hält und dazu, daß wir „reale Gotteskinder" werden, noch eine besondere Veranstaltung Gottes erwartet: die Mitteilung einer neuen Lebenssubstanz. Was ist das aber für ein Standpunkt? Wer meint, daß bei bloßer Gründung auf den Glauben die Gefahr vorliege, daß man sich Rechtfertigung im Sinne der Sündenvergebung zusprechen könne, ohne eine Lebenserneuerung in Christo erlebt zu haben, wer als die „dem Evangelium gemäße Wirkung" die innere Umwandlung im Sinne einer Neuschöpfung real-substanzieller Art erklärt, wer den Satz aufstellt: „Die Leere der menschlichen Natur wird nur in dem Maß ausgefüllt, als sie mit göttlicher Substanzialität durchdrungen wird," — der bewegt sich in anderen Gedankengängen als die Reformatoren und kann kein Verständnis mehr haben für den Lutherschen Satz: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Nicht Traditionalismus also ist es, der, wie Lemme meint, sich gegen diese Lösung der Wiedergeburtsfrage wenden wird, sondern gerade die Erkenntnis, daß wir mit ihr wieder in die Bahn der von der evangelischen Kirche verlassenen Tradition des Katholizismus einlenken würden.[56])

b) Die Wiedergeburt als religiös-sittliches Erlebnis.

Überordnung der Wiedergeburt über die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ein analytisches Urteil. Die Darstellung der Wiedergeburtslehre in der zweiten der vorhin genannten Hauptgruppen wird von der Erkenntnis beherrscht, daß das von einem physischen Vorgang hergenommene Bild der Wiedergeburt nicht verleiten darf, in dieser selbst etwas Physisches zu sehen anstatt eines sittlich-religiösen Vorganges, d. h. eines Vorganges im Geistesleben des Menschen, der nicht ohne seine persönliche Selbstentscheidung zustande kommen kann. Ein Vorgang dieser Art muß ja die Wiedergeburt sein, sofern es sich in ihr um etwas handelt, das der erlebt, der zum christlichen Glauben gekommen ist, zur persönlichen Hingabe an den in Christo sich selbst zur Gemeinschaft darbietenden Gott. Denn der Gott des christlichen Glaubens ist ein persönlicher Gott, der Vater

[56]) So hat auch H. Schultz (ordo salutis, Stud. u. Krit. 1899 S. 377) mit Recht es für eine Verleugnung der lutherischen Rechtfertigungslehre erklärt, den Christen anzuweisen, erst in der unio mystica als einem von besonders Hochstehenden errungenen Zustand des Gefühls die Heilsgewißheit zu erleben.

Jesu Christi, nicht das unbestimmte unendliche Sein; das Heil, das im christlichen Glauben erlebt wird, ist persönliche Gemeinschaft mit Gott, aber eine Gemeinschaft des Glaubens, d. h. die sittliche Einheit der vom göttlichen Geist beherrschten und erfüllten Seele mit ihm in den bewußten Akten des Erkennens, Fühlens und Wollens, nicht eine Naturvereinigung, die der Mensch in unbestimmten geheimnisvollen Schauern genießt. „Durch die Annahme einer sittlich vermittelten Wiedergeburt und Rechtfertigung die hergebrachte mirakulöse und magische" beseitigt zu haben,[57]) gilt hier als die entscheidendste Leistung der Reformation. Ist dementsprechend die Wiedergeburt als eine Geisteswirkung im Menschen aufzufassen, durch die er in den persönlichen bewußten Besitz des in Christo gegebenen Heils gesetzt wird, so wird naturgemäß hier auch ihr Verhältnis zur Rechtfertigung als dem eigentlichen Zentrum persönlicher Heilserfahrung nach reformatorischer Erkenntnis in den Vordergrund des Interesses treten, während ihr Verhältnis zur Taufe, insonderheit der Kindertaufe, erst eine Frage zweiten Ranges ist, die nach richtiger Bestimmung des Wesens der Wiedergeburt zu lösen ist, nicht umgekehrt.

Gerade aber dies Bestreben, den geistig-sittlichen Charakter der christlichen Religion voll zur Geltung zu bringen und eine äußerlich-juridische Fassung der Rechtfertigung zu vermeiden, führt eine große Zahl der hierher gehörigen Dogmatiker dazu, die Wiedergeburt als die im Glauben vor sich gehende Änderung des Menschen der Rechtfertigung vorangehen zu lassen. Auf solche Änderung hin, meinen sie, könne erst die Rechtfertigung erfolgen, die nichts anderes sei, als die Anerkennung des Glaubens als des dem Willen Gottes entsprechenden sittlichen Verhaltens, des in ihm vorhandenen neuen Lebens. Denn es sei mit dem sittlichen Wesen des heiligen Gottes unverträglich, ihn ein Urteil aussprechen zu lassen, das mit den tatsächlichen Verhältnissen im Widerspruch stünde. Einen ähnlichen Sinn hatte es ja, wie wir sahen, wenn Schleiermacher der Rechtfertigung die Bekehrung überordnete. Und der Geschichtsschreiber der protestantischen Dogmatik bezeichnete es denn auch als den gemeinsamen Zug der neueren Reform der Lehre von der Rechtfertigung, daß die Trennung des Deklaratorischen von dem Wirklichen aufgegeben und der Glaube statt bloß als werkzeugliche Ursache viel-

---

[57]) So Schweizer, christl. Glaubenslehre II, 1 (1869) S. 122.

mehr als etwas betrachtet werde, das schon etwas von dem in sich tragen müsse, wofür er von Gott erklärt werden solle.[58]) Danach ist also die Rechtfertigung zu fassen als ein proleptisches Urteil Gottes, vermöge dessen er „das Prinzip für die Reihe der Evolutionen nimmt, die sich organisch daraus entwickeln, die Potenz für die unendliche Summe der Aktionen, die Knospe für die Frucht".[59]) In der Tat stimmen darin sowohl die von Hegel wie die von Schleiermacher beeinflußten und manche der kirchlichen Theologie sich mehr nähernden Theologen überein. Marheineke z. B. behandelt die Lehre von der Rechtfertigung nach der von der Wiedergeburt, der totalen Umgestaltung des geistigen und sittlichen Lebens durch den Glauben, in dem der Wiedergeborene mit Christo vereinigt ist, ja er eignet sich ausdrücklich die Osiandrische Rechtfertigungslehre an.[60]) Biedermann sieht in dem Heilsprozeß die Erhebung des Menschen aus seiner Fleischlichkeit als eines bloß natürlichen Ich zu wirklichem Geistesleben in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, dem absoluten Geist und in der Wiedergeburt den Anfangspunkt dieses wahren Geisteslebens, mit dem die Rechtfertigung als Sündenvergebung unmittelbar gegeben ist.[61]) Pfleiderer erklärt ausdrücklich, daß das Heil nur darauf beruhen könne, daß des Menschen eigener Sinn rechtschaffen und Gott wohlgefällig sei.[62]) Das wird er durch eine Tat Gottes, wodurch im Menschen ein neuer Lebensmittelpunkt erzeugt wird (Wiedergeburt), während die Rechtfertigung die im Bewußtsein des Gläubigen vorgehende Wandlung seines Verhältnisses zu Gott aus Zwiespalt zu Frieden mit ihm ist.

Auf der anderen Seite halten auch Schweizer, C. J. Nitzsch,[63]) Martensen im großen und ganzen an der Schleiermacherschen Konstruktion fest und zwar so, daß Schweizer die Bekehrung, d. h. die Änderung der Lebensrichtung von Gott weg zu Gott hin als grundlegenden Vorgang bei der Entstehung des Heilslebens der Rechtfertigung vorausgehen läßt und dann von ihr die Wiedergeburt als Einheit von Rechtfertigung und Erneuerung unterscheidet.[64])

---

[58]) Gaß, Geschichte d. protest. Dogmatik II (1867) S. 630. [59]) So Hundeshagen; s. Lipsius, Lehrb. d. ev.-protestant. Dogmatik [3] 1893 S. 688. [60]) System d. christl. Dogmatik (1847) S. 465 ff. 473 ff. [61]) Christl. Dogmatik II [2] (1885) S. 624 ff. [62]) Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenlehre [5] (1893) S. 213 ff. [63]) System der christl. Lehre [6] (1851) S. 308 ff. [64]) Christl. Glaubenslehre II, 2 (1872) S. 121 f. 140 f. S. 258 ff.

Martensen [65]) stellt die Wiedergeburt als Stiftung einer neuen Persönlichkeit im Menschen dar, die da eintritt, wo der Mensch unter dem Einfluß der Gnade mit der bisher abnormen Lebensentwicklung bricht, und im Glauben in die Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Erlöser eintritt. Darin, daß Gott in seiner gnadenreichen Anschauung in diesem Samenkorn des Glaubens die zukünftige Frucht sieht, besteht die Rechtfertigung.

Das ist durchgängig die Anschauung der früheren sogenannten Vermittlungstheologie, für die Beyschlag mit seiner biblischen Theologie des Neuen Testaments die exegetische Grundlegung zu geben versucht hat. [66]) Noch neuerdings ist Dieckmann [67]) energisch für sie eingetreten. Er hat dafür aber von katholischer Seite das Lob geerntet: „Das ist katholische Rechtfertigungslehre, Luther ist damit überwunden. Luther hat aber auch nicht die Bedeutung des unfehlbaren Propheten; daher kann auch der bibelgläubige Protestant — und muß es — den Irrtum seines Religionsstifters ablegen, wie es schon Schwenkfeld getan.“ [68]) Dieses Lob überhebt uns besonderer Kritik, denn es allein beweist schon, daß mit dieser Überordnung der Wiedergeburt als der im Glauben gegebenen sittlichen Erneuerung des Menschen über die Rechtfertigung ein katholisierender Abweg beschritten ist.

Festhalten der Rechtfertigung als eines synthetischen Urteils. A. Ritschl. Es ist ein Verdienst Ritschls, daß er den synthetischen Charakter des Rechtfertigungsurteils betont hat. Aber ist er daneben auch dem Wiedergeburtsgedanken gerecht geworden, den die eben genannten Theologen mit Recht in den Vordergrund gestellt haben? Man wird diese Frage nicht bejahen können. Für Ritschl konnte die Wiedergeburt nach seiner ganzen Grundanschauung keine besondere Bedeutung haben. Dieser Begriff, der unmittelbar eine Erneuerung persönlichen Lebens für den Christen aussagt, ist ihm zu individuell gefärbt, als daß er ihn in die religiösen Begriffe eingereiht hätte, in denen die Heilserfahrung des christlichen Glaubens zum Ausdruck kommt. Denn alle religiösen Begriffe haben nach ihm das doppelte Merkmal, daß sie immer Besitz einer Gemeinde sind

---

[65]) Christl. Dogmatik ² Kiel 1853 S. 433 ff. [66]) Dagegen s. meine Studien z. Paul. Heilsordnung. Stud. u. Krit. 1898. [67]) Die christl. Lehre v. d. Gnade 1901 S. 329 f. [68]) Jos. Müller i. Renaissance 1904; nach Studierstube 1904 S. 639.

und immer auch zugleich eine Beziehung auf die Welt einschließen.[69]) Namentlich dem ersten Merkmal entspricht der Begriff der Wiedergeburt schlecht; er führt auf eine Privatbeziehung des Menschen zu Gott, wie sie mönchische und pietistische Mystik, aber nicht evangelische Frömmigkeit beansprucht. Außerdem verbindet sich damit die Vorstellung, als ob der Höhepunkt des religiösen Erlebens eine geheime Vereinigung mit der Gottheit sei, die sich in dem Ansich der Seele vollziehe, während wir doch hiervon nichts wissen können, sondern Gnadenwirkungen Gottes nur in den entsprechenden religiös-sittlichen Akten aufgewiesen werden können, die durch die Offenbarung Gottes angeregt werden.[70]) So werden wir uns nicht wundern, wenn Ritschl den Wiedergeburtsgedanken zurücktreten läßt und auch die neutestamentliche Grundlage nach Möglichkeit beseitigt,[71]) wie er überhaupt von einer individuellen Heilsordnung nichts wissen will. Mit innerer Notwendigkeit, meint Ritschl, muß sich die Überordnung der Wiedergeburt über die Rechtfertigung und damit die unevangelische Verschiebung des Gedankens der Rechtfertigung in das analytische Urteil über den Wert des Glaubens einstellen, wo man die Beziehung der Rechtfertigung auf den einzelnen festhält.[72]) Das ist der Grundfehler, der seit Melanchthon die orthodoxe Schuldogmatik beherrscht, daß die Rechtfertigung als die Erfahrung des einzelnen analysiert wird, während nach neutestamentlicher, insbesondere Paulinischer Lehre die „nächste Relation der Rechtfertigung die religiöse Gemeinde ist“.[73]) Die Rechtfertigung ist „der Ausdruck der Gründung der religiösen Gemeinde, deren Charakter darin besteht, daß die Sünde keine Hemmung der Gemeinschaft mit Gott ist“.[74]) Die Gemeinde ist also die Inhaberin der Sündenvergebung; der einzelne erhält teil an diesem in ihr vorhandenen Gut, indem er sich durch den Glauben an das Evangelium in diese Gemeinde einreiht.

Es erhebt sich nun die Frage, wie die allgemeine Wahrheit der Gnadenverheißung, welche durch die Gemeinde jedem einzelnen bezeugt wird,[75]) zur persönlichen Überzeugung des einzelnen Gläubigen wird. Die Antwort ist: dadurch, daß sie (die Recht-

---

[69]) Rechtf. u. Versöhnung [3] III, 27 f. [70]) III, 21 ff. [71]) Joh. 3, 5 u. Tit. 3, 5 sollen auf die „erneuernde Vollendung des Gesamtlebens des israelitischen Volkes“ anspielen, welche Ez. 36, 25 ff. verkündet: III, 571. [72]) II, 227; III, 118. [73]) R. u. V. II, 160 f. 217 f.; III, 124 ff. u. ö. [74]) III, 132. [75]) III, 160.

fertigung) in dem Menschen den Glauben hervorruft, d. i. das affektvolle, von dem Wert dieser Gabe — der gnädigen Willensbestimmung Gottes, den Sündern Zutritt zu sich zu gewähren — für die Seligkeit überzeugte Vertrauen, das an die Stelle des bisherigen mit dem Schuldgefühl verbundenen Mißtrauens tritt und die zustimmende Bewegung des Willens in der Richtung auf Gott als den höchsten Endzweck einschließt.[76]) In der Regel wird der einzelne zu diesem Glauben im Zusammenhang des kirchlichen Lebens durch die christliche Erziehung gebracht. Nur für den Fall, daß sie sich als erfolglos erwiesen hat, mag es vorkommen, daß er in einer akuten Bekehrung erreicht wird.[77]) Keinesfalls kann die Form des Bußkampfes jedem einzelnen als notwendige Bedingung des Heilsempfangs zugemutet werden. Mehr läßt sich nicht sagen; die Art, wie der Zustand der Rechtfertigung und Wiedergeburt im einzelnen bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung wie die Entwicklung des individuellen Geisteslebens überhaupt.[78]) Aber wer in diesem Glauben in die Gemeinde sich einreiht, ist gerechtfertigt, ist wiedergeboren. Beides bedeutet dasselbe. Denn von einer Wiedergeburt kann man nur in dem Sinne reden, daß der Gläubige das christliche Leben innerhalb der Gemeinde im Vergleich mit dem vorausgesetzten Sündenstand unter religiösem Gesichtspunkt als neue Schöpfung Gottes, seine Aufnahme in die Gemeinde und damit in die Gotteskindschaft als Neuzeugung (so ist genauer anstatt Wiedergeburt zu sagen) beurteilt.[79]) Es soll damit bezeichnet werden, daß der Gläubige die Rechtfertigung erlebt, indem er in der religiösen Freiheit und geistigen Herrschaft über die Welt seine Gotteskindschaft betätigt, dadurch daß ihn in allen Lagen des Lebens ehrfürchtiges Vertrauen auf Gottes Schutz und Vorsehung, Demut und Geduld im Leiden erfüllt, und er zugleich bei der Richtung seines Willens auf den höchsten Endzweck Gottes, sein Reich, nicht mehr von den natürlichen, d. h. zugleich selbstsüchtigen und weltliebenden Antrieben sich bestimmen läßt.[80])

Zweifellos kommen in dieser Darstellung Ritschls wichtige und wertvolle Gedanken Luthers zur Verwendung, die in der kirchlichen Lehre zum Teil zu wenig beachtet waren. Trotzdem führt sein

[76]) III, 105 f.; vgl. 97; 115. [77]) 565; vgl. 160; 183; 513. [78]) 573.
[79]) Unterricht in der christl. Religion § 47. [80]) R. u. V. III, 166 f. 169. 183. 566. Unterr. § 47.

Hauptsatz, daß die Gemeinde, nicht der einzelne in erster Linie Objekt der Rechtfertigung sei, abgesehen davon, daß er sich biblisch nicht begründen läßt, nur dazu, den Wiedergeburtsgedanken in seinem Kern aufzuheben. Da die Wiedergeburt identisch sein soll mit der erfolgreich gedachten Rechtfertigung, in deren Besitz man durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde tritt, so kann sie natürlich nicht eine schöpferische Wirkung auf den einzelnen bedeuten, durch die in ihm wirkliches persönliches Leben erst begründet wird. Auch Ritschl will zwar nicht leugnen, daß Rechtfertigung und Wiedergeburt Wirkungen Gottes sind, nur daß sie in den entsprechenden Selbsttätigkeiten aufgewiesen werden sollen, in denen sie vom Menschen angeeignet werden,[81]) während sie selbst nicht weiter beschrieben werden können. Richtig bleibt auch, daß der einzelne nur auf Grund der christlichen Gemeinschaft und der in ihr waltenden Kräfte mit den Wirkungen Gottes in Christo in Berührung kommt.[82]) Das zu verkennen würde zu schwärmerischer Mystik führen. Aber nun liegt doch die Tatsache vor, daß keineswegs alle, die zur christlichen Gemeinschaft gehören und unter ihrer erziehlichen Einwirkung stehen, die Versöhnung in Ritschls Sinne, d. h. die erfolgreich gedachte Rechtfertigung mit ihrer Freiheit von der Welt und der Herrschaft über sie erfahren. Nicht schon die Rechtfertigung als solche, d. h. der in der Gemeinde vorhandene Tatbestand einer Gemeinschaft mit Gott, die trotz der Sünde von Gott aufrecht erhalten wird, ruft schon den Glauben hervor und macht zu Gotteskindern. Es bedarf einer den einzelnen persönlich berührenden, wenn auch ethisch und geschichtlich vermittelten Wirkung Gottes, um den Sünder dazu zu bringen, sein Mißtrauen gegen Gott aufzugeben und seine Geschiedenheit von Gott schmerzlich zu empfinden, sein Gott widersprechendes Verhalten gründlich zu verurteilen und seinen selbstischen, der Welt zugewandten Willen tatsächlich auf Gott als seinen höchsten Zweck zu richten; mit einem Wort, es bedarf einer Umwandlung von Grund aus, einer persönlichen Wiedergeburt. Das ist ein unveräußerliches Stück christlicher Glaubenserkenntnis, das freilich nur aufrecht erhalten werden kann, wenn man ein Wirken des heiligen Geistes anerkennt, das sich nicht einfach deckt mit den von der empirischen Gemeinde ausgehenden Einflüssen, und wenn man als Ziel des Wirkens die Herstellung einer

---

[81]) III, 33 f. [82]) Vgl. H. Schultz, St. u. Kr. 1899, 387.

persönlichen Gemeinschaft mit Gott in Christo festhält. Beides erschien Ritschl unmöglich. Ein Wirken des Geistes auf den einzelnen zur Wiedergeburt fiel ihm mit der Vorstellung einer Veränderung des einzelnen durch die spezifische Kraft Gottes in der Art einer Naturkraft zusammen. Das allen Christen gemeinsame Vertrauen auf Gott als den Vater unsers Herrn Jesu Christi ist es, was ihn in Bewegung setzt zur Geduld und Demut wie zur sittlichen Tätigkeit im Dienst des Reiches Gottes. Heiliger Geist ist dementsprechend die Kraft der den Christgläubigen gemeinsamen erschöpfenden Erkenntnis Gottes, die zugleich Beweggrund des auf das Reich Gottes gerichteten Handelns ist, aber nicht etwas, was dieses beides in den Christen hervorruft [83]): genau zugesehen also nicht Prinzip des individuellen Christentums, sondern Produkt desselben. Und das Verlangen nach einem unmittelbaren persönlichen Verhältnis zu Gott betrachtet Ritschl als einen Rückfall in die katholische Frömmigkeit der mönchisch-mystischen Devotion, während es doch von wahrhaftiger Religion unabtrennbar ist und auch evangelischer Glaube ohne die Unmittelbarkeit des persönlichen Verhältnisses zu Gott nicht leben kann.

Damit ist noch keineswegs einer empirisch-naturalistischen Vorstellung von der Wiedergeburt das Wort geredet oder notwendig geworden, die Wiedergeburt der Rechtfertigung in pietistischem Sinne überzuordnen und damit den reformatorischen Grundgedanken des sola fide zu verkürzen.

Jul. Kaftan. Im wesentlichen den Ritschl'schen Gedanken der Wiedergeburt vertritt Kaftan, [84]) indem er es ablehnt, ihn im Rahmen einer subjektiven Heilslehre neben der objektiven Heilslehre zu behandeln. Eine derartige Trennung führe auf die katholische Anschauung, nach der das Heil eine fertige Größe sei, die nun den einzelnen durch sachliche Mittel in Wechselwirkung mit ihrer sittlichen Betätigung appliziert werde. Dem Evangelium entspreche es allein, Rechtfertigung und Wiedergeburt nicht als einzelne Akte im Zusammenhang eines komplizierten Bekehrungsprozesses, sondern als die das gesamte subjektive Christentum bedingende göttliche Heilstat zu fassen. Was in Christo, sonderlich in seinem Sterben und Auferstehen gegeben ist, bildet nicht bloß eine objektive Voraussetzung

[83]) III 571 f.; vgl. 501; 169. [84]) Dogmatik 3 u. 4 1901.

des Heils, sondern ist selbst die göttliche Heilstat der Wiedergeburt (Erlösung) und Rechtfertigung (Versöhnung), die überall wirklich wird, wo das Wort von Christo Glauben weckt und findet.[85]) So ist die Wiedergeburt die für die ganze Gemeinde in der Auferweckung Christi geschehene göttliche Tat als die Neuschöpfung der Welt, die die Wiedergeburt des Einzelnen bereits einschließt. Letzteres wird ihm in der Taufe als seiner Einbeziehung in den Heilsbereich der neuen Schöpfung verbürgt. Zugleich ist die Wiedergeburt ein menschliches Widerfahrnis, das in und mit der Entstehung des Glaubens zustandekommt, sofern der Gläubige die große Gabe Gottes, die Teilnahme an seinem Leben im überweltlichen Reich empfängt, die als das von ihm ergriffene höchste Gut ihn von Grund aus neu gestaltet. Sie ist aber auch drittens des Christen bleibende Aufgabe, da der lebendige Glaube täglich die Wiedergeburt erlebt als eine Kraft der zukünftigen Welt, die eine Kraft wird seiner fortschreitenden Heiligung.[86]) Nach demselben Schema wird auch der Begriff der Rechtfertigung abgehandelt: 1. als die Heilstat Gottes, der im Tod Christi für die ganze Gemeinde das rechtfertigende Urteil sprach, unter das der einzelne durch die Taufe einbezogen wird; 2. als menschliches Widerfahrnis, als die Aneignung der im Tode Jesu erfolgten göttlichen Verzeihung in dem von dieser selbst geweckten Glauben. Nur der dritte Gesichtspunkt ist bei der Rechtfertigung nicht anwendbar. Sie ist niemals eine Aufgabe des Menschen, sondern nur göttliche Tat und Wirkung. Sie kommt zwar nicht ohne Glauben im einzelnen zustande, aber doch nie so, daß dieser Glaube etwas wäre, was der Mensch in sich erzeugt, damit sie an ihm vollzogen werden könne, sondern so, daß die in Christo vollzogene Rechtfertigung selbst den Glauben einschließlich Gehorsam und Demut weckt und so zum subjektiven Eigentum des Einzelnen wird. Darum ist logisch die Rechtfertigung der Wiedergeburt überzuordnen, sie ist das schlechterdings Begründende. Daran hängt der evangelische Grundsatz des sola fide. Niemand kann ohne Rechtfertigung die Wiedergeburt erleben, ebensowenig freilich auch die Rechtfertigung, wenn es ihm dabei nicht um die Kindschaft bei Gott und die hierdurch bewirkte Erlösung von Welt und Sünde zu tun ist. Beides läßt sich nicht trennen.[87])

---

[85]) § 54. [86]) § 55. [87]) § 56.

So sehr auch die Beweggründe anzuerkennen sind, die zu dieser Vermischung der objektiven und subjektiven Heilslehre geführt haben, so wenig wird man diese selbst für richtig halten können. Denn einmal lassen sich die Gefahren vermeiden, die Kaftan bei einer Trennung der beiden Gebiete sieht, wie doch wohl schon dadurch bewiesen wird, daß, soviel ich sehe, kein evangelischer Dogmatiker Kaftans Vorgang gefolgt ist — und es wird doch auch Kaftan neben sich solche gelten lassen, die in der Dogmatik eine wissenschaftliche Darstellung evangelischer Glaubenserkenntnis geben wollen und wirklich geben. Sodann aber erweist sich die getrennte Darstellung einer objektiven und subjektiven Heilslehre, oder sagen wir besser die Scheidung zwischen der geschichtlichen Heilsstiftung in Jesu Person und Werk und der persönlichen Heilszueignung durch den heiligen Geist auch für die evangelische Dogmatik als unumgänglich.[88]) Gerade dem Glauben steht es fest, daß in Christo und seinem geschichtlichen Lebenswerk die geschichtliche Tatsache der Offenbarung der väterlichen Liebe Gottes objektiv vorliegt, das Heil für die Menschheit tatsächlich beschafft ist, auch abgesehen davon, ob irgend jemand es sich aneignet. In Christo ist ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen verwirklicht, ist der Geist als Lebensmacht da: dieses Urteil muß der Glaube fällen, sonst könnte er sich gegen den Vorwurf haltloser Illusion nicht wehren, als ob er die Heilsgüter, in denen er lebt, sich selber schaffte. Das will natürlich auch Kaftan nicht sagen. Darum beschreibt er die Wiedergeburt und Rechtfertigung auch seinerseits zunächst als die geschichtliche, also ein für alle Mal und für alle geschehene Heilstat Gottes. Aber diese das gesamte Christentum bedingende Heilstat Gottes in Tod und Auferstehung Jesu soll nun eben „primär in der Richtung auf den Menschen und ihren Glauben verstanden werden", d. h. sie wird wirklich, nur wo das Wort von Christo Glauben weckt und findet. Gewiß! Aber sieht nun nicht auch Kaftan sich gezwungen, das Heil, das verkündigt wird, und das Heil, das Besitz des Glaubens ist, zu unterscheiden und zwischen diesen beiden Mittel einzuschieben, die zwischen ihnen erst die Verbindung herstellen müssen, wie es garnicht anders möglich ist, wenn geschichtliche Tatsachen der Vergangenheit gegenwärtiger Besitz des Einzelnen werden sollen. Denn H. Schultz

---

[88]) Vgl. H. Schultz, St. u. Kr. 99 S. 388.

hat mit Recht hervorgehoben,[89]) daß wohl Christus selbst, aber doch so, wie er in der Verkündigung von ihm innerhalb der von ihm gegründeten Gemeinde fortlebt, also der Geist, der von ihm ausgeht und ihn verklärt, es ist, der durch das Christi Werk fortsetzende Gnadenmittel des Worts das Heil in dem Einzelnen verwirklicht. Von letzterem kann also in einer systematischen Darstellung der evangelischen Glaubenserkenntnis erst im Zusammenhang mit der Lehre vom heiligen Geist und den Gnadenmitteln (bezw. der Kirche) die Rede sein. Und Kaftan selbst gibt denn auch an Stelle der „Heilsordnung" eine Ausführung des Glaubenssatzes, daß der Glaube das von Gott verordnete, von ihm geweckte Mittel ist, wodurch wir gerecht und selig werden, ohne nun doch hier sagen zu dürfen, worin die Gerechtigkeit und Seligkeit des Glaubens besteht, weil das Heil, das der Mensch sich aneignet, ja schon vorher geschildert ist. Aber kommt denn dabei der Gesichtspunkt der persönlichen Vergewisserung des Heils, auf den es den Reformatoren doch vor allem ankam, nicht zu kurz? — Endlich aber ist Kaftan auch den Schriftbeweis für seine Darstellung tatsächlich schuldig geblieben. Wenn auch bei der Rechtfertigung neben der vorherrschenden Beziehung auf den Einzelnen ein Sprachgebrauch im Neuen Testament vorliegt, der sie unmittelbar mit dem Tode Jesu verknüpft als einen über die ganze Gemeinde ergehenden Urteilsspruch Gottes, so ist doch bei der Wiedergeburt diese allgemeine Beziehung nicht vorhanden. Sie ist, wie sich uns zeigte, ein Begriff, der durchaus persönlich gemeint ist, und bezeichnet etwas, was mit der Verwirklichung des Heils im Glauben des Einzelnen gegeben ist, eine Gnadenwirkung Gottes im persönlichen Leben. Und vollends unmöglich ist es, wenn man die biblische Grundlage wie den allgemeinen Gehalt des Begriffs beachtet, die Wiedergeburt als Aufgabe des Menschen in Betracht zu ziehen. Davon sollte schon ein Blick auf die Zurückweisung, die Nikodemus Joh. 3 erfährt, abhalten. Die Wiedergeburt ist, ebensowenig wie die Rechtfertigung, eine Tat des Menschen, sondern allein göttliche Wirkung, die freilich ethisch vermittelt ist und in entsprechender Selbsttätigkeit sich kundtut. Aber für diese sind andere Begriffe da, die in der Ethik ihren Ort haben.

W. Herrmann. In der Abneigung gegen eine individuelle Heilsordnungslehre begegnet sich Herrmann mit Kaftan. Er ist in

[89]) St. u. Kr. 99, 388.

der ganzen Art und Stimmung seiner Frömmigkeit sowie seiner philosophischen Grundanschauung Ritschl vielleicht noch verwandter als Kaftan. Von der Furcht, durch eine Heilsordnungslehre der Gefahr zu verfallen, über einen persönlichen Verkehr mit Gott im sittlichen Handeln ein doch nur eingebildetes, auf Substanzmitteilung beruhendes mystisches Privatverhältnis zu stellen, ist die Darstellung beherrscht in seinem „Verkehr des Christen mit Gott“, in dem er zeigen will, wie der unerlöste Mensch Gott findet und dadurch ein neuer Mensch wird.[90]) Aber wenn er an der orthodoxen Heilsordnungslehre gerade das tadelt, daß sie mit ihrer Belehrung über die verschiedenen Stufen göttlicher Gnadenhülfe, die der Sünder nötig hat, um sich das objektiv beschaffte Heil subjektiv aneignen zu können, dem Sünder den Weg verlegt, zu einer Tatsache zu kommen, die gerade ihm, dem einzelnen persönlich aus seiner persönlichen sittlichen Not heraushilft, so geht schon daraus hervor, wie ernstlich es ihm darum zu tun ist, das Christentum als neues persönliches Leben des Einzelnen verstehen zu lehren. Derselbe, der in dem Verkehr des Christen mit Gott ausruft: „Welche Last von Unsinn liegt in dem Wahn, daß man die Wiedergeburt als einen zeitlichen Vorgang erleben könne!“, der jede Theologie für verkehrt erklärt, welche die Wiedergeburt zu einem der menschlichen Nachforschung zugänglichen Prozeß macht[91]) — derselbe schreibt in seiner Ethik[92]): „Sind wir Christen, so muß uns deutlich vor Augen stehen, worin uns eine Erneuerung unsrer ganzen Existenz gegeben ist. Wir müssen von dieser Umwandlung selbst eine deutliche Vorstellung haben und davon Rechenschaft geben können, wie der Glaube in uns entsteht.“ Ist damit nicht doch jene der Theologie verwehrte Nachforschung als eine notwendige Aufgabe wieder aufgenommen? Jedenfalls kann man die Wiedergeburtsidee als die eigentliche Zentralidee des Christentums nicht stärker betonen, als es Herrmann tut, wenn er erklärt: „die Umwandlung der in der inneren Spannung des sittlichen Kampfes stehenden Menschen in kraftvolle und freudige Wesen, die Entstehung eines selbständigen persönlichen Lebens in dieser Welt ist das Christentum“. Herrmann ist zu dieser starken Betonung des Wiedergeburtsgedankens gekommen durch die an Kant genährte lebhafte Empfindung des inneren Zwiespalts, in dem der

[90]) S. 34 f. [91]) S. 274 f. [92]) ² 1901 S. 75. 80.

Mensch sich befindet, der nicht durch die Tatsache des inneren Lebens Jesu sich in die Welt einer neuen Wirklichkeit hat hineinheben lassen. Bevor der Mensch ein sittliches Wesen wird, ist er ein Naturwesen. Die Triebe, in denen wir von der Natur abhängen, aber auch uns selbst zu behaupten suchen, stehen bei uns in voller Blüte, wenn die ersten Regungen des sittlichen Denkens in uns anfangen. Die Folge davon ist, daß die Ansprüche, die die sittlichen Gedanken an unseren Willen machen, auf Widerstand treffen. Dieser unvermeidliche Widerstand unserer Natur wird zum radikalen Bösen in unserem Willen, sobald unsre Existenz in das Licht der sittlichen Erkenntnis tritt. Dieselbe sittliche Gesinnung, die uns mit dem Bewußtsein der Freiheit erfüllt, erweckt in uns das Schuldgefühl. Haben wir aber erkannt, daß wir selbst böse sind, so drängen sich für uns alle sittlichen Forderungen in die eine zusammen, daß wir unsern Sinn von Grund aus ändern sollen.[93]) Das vermögen wir aber nicht durch unsere eigene sittliche Energie, sondern nur, wenn wir Gott als die Macht des Guten erfahren, die uns sich unterwirft. Wo finden wir aber Gott? Gott finden können wir nur in einer Tatsache, die unleugbar Bestandteil unserer Wirklichkeit ist und die niemand hinwegschaffen kann. In dem geschichtlichen Zusammenhang, in dem wir stehen, gibt es nur e i n e Tatsache, die das leistet, das ist die unvergleichliche Person Jesu, in der, näher in dessen innerem persönlichem Leben sich Gott uns zu erkennen gibt und uns so berührt, daß er den Verkehr mit uns eröffnet. Jesus läßt uns an seiner Person die Lebensfülle und sichere Kraft des guten Willens und damit die Macht des Guten über die Wirklichkeit anschauen, läßt uns so zugleich an unserem eigenen Können verzagen und Gottes als seines und durch ihn auch unseres Vaters inne werden, der uns seine Liebe zuwenden will. So zerbricht die geistige Macht Jesu das Selbstvertrauen dessen, dem Jesu inneres Leben zu einer Tatsache wird, die er selbst erlebt, und schafft zugleich ein Gottvertrauen in ihm, das ihn neu macht.[94]) Denn ein doppeltes empfangen wir in dem religiösen Erlebnis, in das uns die Kraft der Person Jesu versetzt: die Vergebung der Sünden, — d. h. die Gewißheit, daß die allmächtige Güte, der wir im Wege stehen, dennoch für sich selbst nichts lieber will als mit uns verbunden zu sein —, und eben damit eine innere

---

[93]) Ethik S. 65 f. [94]) S. 92 ff. vgl. S. 49. 66. 76. 99.

sittliche Erneuerung. Denn die Tatsache steht vor uns, daß Gott uns zur Teilnahme an seinem Werk und seinem Leben beruft und haben will. Das gibt einen neuen Mut und neue Ehre und die Kraft, ein neues Leben zu führen. Denn wir werden durch die Erfahrung an der Person Jesu, daß Gott die verborgene Macht des Guten in allem Wirklichen ist, gegenüber allen Hemmnissen des Guten, auf die wir in dieser Wirklichkeit treffen, gekräftigt. Wir sind so stark, daß wir uns selbst verleugnen, und so reich, daß wir uns anderer annehmen und für die Gemeinschaft leben können, d. h. nun in freiem Gehorsam gegen Gott in dem uns gegebenen irdischen Beruf an der Herbeiführung des sittlichen Endzweckes arbeiten.[95])

Das ungefähr ist der innere Gehalt des Erlebnisses, in dem der Christ seine Wiedergeburt erfährt. In der Tat eine eigentümlich kraftvolle und andringende Erneuerung des lutherischen, des neutestamentlichen Gedankens, dessen Geltendmachung auch diese Schrift an ihrem Teile dienen möchte, daß die Erneuerung, die Wiedergeburt, die der Mensch erlebt, der von Gott in ihm geweckte Glaube ist.[96])

Es ist gewiß nicht ohne Einfluß Ritschls geschehen, daß die evangelische Theologie der letzten Jahrzehnte fast durchgängig von dem Standpunkt der Vermittlungstheologie zurückgekommen ist und erkannt hat, daß mit der Überordnung der Wiedergeburt (im Sinne der sittlichen Erneuerung!) über die Rechtfertigung, genauer der Betrachtung der Rechtfertigung als einer Anerkennung eines schon irgendwie vorhandenen, der Norm entsprechenden sittlich-religiösen Zustandes des Gläubigen, das reformatorische Verständnis des Christentums verlassen wird. Doch dürfen wir uns daran erinnern, daß die konfessionell-lutherischen Theologen in ihrer Lehre von der persönlichen Wiedergeburt stets das richtige Verhältnis von Rechtfertigung und Wiedergeburt festgehalten haben, wie es neuerdings namentlich von Wacker in verschiedenen Schriften[97]) klar und besonnen, mit bestimmter Ablehnung der „magischen Spur" vertreten wird. Und neben ihnen hat eine ganze Reihe anderer Theologen daran mitgearbeitet, dem richtigen Verständnis Bahn zu brechen, ohne dabei in die Einseitigkeit der Ritschlschen Auffassung zu verfallen.

Cremer. Um jede Verkürzung des sola fide in der Recht-

[95]) S. 105f. 109ff. [96]) Vgl. Verkehr des Chr . . . S. 258, 251, 271 u. ö.
[97]) Wiedergeburt u. Bekehrung 1893. Heilsordnung 189[illegible].

fertigungslehre zu vermeiden, hat Cremer den Ausweg gewählt, auch von der Wiedergeburt jeden Gedanken an irgend welche tatsächliche innere Umwandlung des Einzelnen aufs strengste fernzuhalten, gleichzeitig allerdings in der Absicht, hierdurch die unmittelbare Verbindung der Wiedergeburt mit der Kindertaufe aufrecht zu erhalten.[98]) Nach ihm ist die Wiedergeburt durchaus identisch mit der Rechtfertigung, nicht etwas außer oder neben ihr, und bedeutet die selige Tatsache der Rettung unseres Lebens von Tod, Gericht und Verderben,[99]) die uns der Herr Jesus erworben hat und uns nun zueignet durch den heiligen Geist. Sähe man in der Wiedergeburt irgendwie auch eine sittliche Umwandlung, Neuschöpfung durch Eingehen des heiligen Geistes in unseren Geist, so würde sie etwas Höheres sein als die Rechtfertigung und diese ihren Wert verlieren.[100]) Jedoch daß die ethische Seite aus dem Begriff der Wiedergeburt im Neuen Testament sich auf keine Weise entfernen läßt, haben wir früher gesehen. Sie wirklich zu beseitigen, ist auch Cremer nicht gelungen. Denn wenn er[101]) selber ausführt, wie Gott durch die Rechtfertigung — d. i. Vergebung der Sünden — die denkbar stärkste Lösung von der Sünde zustandebringt, so heißt das doch, daß mit der Rechtfertigung der Anfang eines neuen Lebens im ethischen Sinne, also die Wiedergeburt, gesetzt ist. Aber Cremer erreicht auch durch seine Beschränkung des Begriffes nicht, was er erreichen will, nämlich die Möglichkeit, ihn dann in unmittelbarer Beziehung zur Kindertaufe zu lassen. Denn da doch auch für ihn die Rechtfertigung ein sittlich-religiöser Vorgang im Leben des einzelnen ist, kann er ihn nicht von dem Glauben trennen. Und so tritt er denn auch den Beweis dafür an, daß Gott in den Kindern, die getauft werden, den Glauben wirke.[102]) Dieser Beweis beschränkt sich aber, wenn man genauer zusieht, auf die einfache Feststellung der Sätze, die doch erst bewiesen werden sollen: Ist die Taufe nicht das Bad der Wiedergeburt, so ist sie nicht Taufe Christi, so ist sie — nichts![103]) „Wo Gott seine Gnade in ein Herz senkt, da wirkt er damit den Glauben und so wirkt er auch im Kinde, wenn anders die Kindertaufe Taufe ist (!), den Glauben".[104]) Also, so schließt er, ist auch in Säuglingen, die getauft werden, Glaube, wenn er auch noch ein-

[98]) Zu vgl. außer s. Paulinischen Rechtfertigungslehre namentlich: Wesen und Wirkung der Taufgnade 1899, Taufe, Wiedergeburt u. Kindertaufe 1900, [2] 1901.
[99]) Vgl. Taufe rc. S. 64. [100]) S. 37 f. [101]) S. 57 f. [102]) S. 125 f. [103]) S. 30. [104]) S. 126.

geschlossen ist in die Begnadigung, mit der der dreieinige Gott uns schon als Kinder getragen hat, und sich erst zeigt, wenn das Erkennen, das Bewußtsein sich zeigt.[105]) — Was ist das anderes als ein Spiel mit Worten?

J. A. Dorner. Dagegen hat schon Dorner[106]) nach eingehender Auseinandersetzung mit Ritschl auf Grund einer scharfsinnigen und verständnisvollen Kritik der dogmengeschichtlichen Entwicklung den Weg zu finden gewußt, auf dem der Mangel der kirchlichen Dogmatik vermieden und doch der Rechtfertigung ihr grundlegender Charakter gewahrt bleiben könne. Er läßt die Lehre der Dogmatiker von der Rechtfertigung als einem **actus forensis** Gottes in **foro coeli** und Ritschls Satz von der Gemeinderechtfertigung zu ihrem Recht kommen, indem er sie auf das geschichtliche V e r s ö h n u n g s werk bezieht, durch das es zu dem begnadigenden Urteil Gottes über die Welt gekommen ist. Die Rechtfertigung in diesem Sinne, also das Versöhntsein Gottes durch Christum, das zugleich göttlicher Versöhnungswille und Verzeihung der Sünde der Menschheit ist, bildet die überzeitliche reale Grundlage für den ganzen Heilsprozeß und vollzieht sich geschichtlich in dem Akt der Rechtfertigung des einzelnen Sünders, indem das Evangelium von der sündenvergebenden Gnade in Christo in ihm den Glauben wirkt. Denn es kann keiner der verzeihenden väterlichen Gesinnung Gottes inne und froh werden, der nicht im bußfertigen Glauben seiner Sünde und Schuld inne geworden ist und ein herzliches Verlangen nach der Vergebung hegt. So geht die Rechtfertigung der inneren Veränderung des Menschen zum Besseren voran, bewirkt erst die Erfahrung der Befreiung von Schuld und Strafe, richtet das verzagte Gewissen auf, wirkt belebend und neue Impulse mitteilend auf den des Heiles frohen Menschen und macht ihn prinzipiell zu einer neuen, aus Gott geborenen Kreatur, der das Lieben Lebensgesetz ist.[107]) Das Ganze ist Wiedergeburt (durch den die Rechtfertigung aneignenden Glauben), der die Lehre von der Buße oder Sinnesänderung (göttlicherseits Berufung) vorangeht.

Jul. Köstlin. Dem Sinne nach ebenso, wenn auch in teilweise anderer Formulierung faßt Julius Köstlin den Ertrag seiner Lutherforschung, seiner Durchmusterung der Geschichte des christlichen

---

[105]) S. 132. [106]) Chr. Glaubenslehre II, 2. ² 1887, § 132. [107]) 757 f.; 763 ff.; 769 ff.; 777 ff.

Wiedergeburtsgedankens,[108]) ja überhaupt seiner dogmatischen Lebensarbeit in seinem letzten dogmatischen Werk[109]) zusammen.

Kähler. Kähler[110]) unterscheidet von der Wiedergeburt als der sittlichen Erneuerung eine Wiedergeburt in weiterem Sinne, die er die Heiligung (Aneignung — im Sinne des neutestamentlichen ἅγιος — des Menschen von seiten Gottes) nennt. In ihr vollzieht Gott durch das aneignende Wirken des Geistes in der Kirche seinen Heilsrat über den einzelnen, behauptet er seinen Liebeswillen gegenüber der Sünde innerhalb seines Verhältnisses zu den einzelnen, indem er ihr persönliches Leben unter seine unmittelbare Einwirkung stellt und sie so der Übermacht entnimmt, die der Zusammenhang mit dieser Welt auf sie ausübt. Sofern die Heiligung zugleich in die volle unmittelbare Gemeinschaft mit Gott hineinführt und der begründende Anfang des Lebens ist, das der schöpferischen Bestimmung des Menschen entspricht, heißt sie zugleich Erneuerung oder Wiedergeburt.[111]) Grundlegend ist in dem Vorgang der Rechtfertigung die Zueignung der Versöhnung der Welt an den einzelnen Sünder unter der Bedingung des Glaubens, d. h. sofern die religiöse Empfänglichkeit des Menschen zu ihrer vollen Tiefe gebohrt, von der heiligen Liebe Gottes in Christo ergriffen und erfüllt wird.[112]) Zur Folge hat die Rechtfertigung die Verwirklichung des in ihr eröffneten unmittelbaren Kindschaftsverhältnisses mit Gott in der fortan stetigen Innenwirkung des heiligen Geistes als bestimmenden Trägers des Personlebens. So ist sie zugleich der Anfang der sittlichen Erneuerung, bleibende Voraussetzung für die einzelnen Wirkungen der Gnadenaneignung und steter Beweggrund für die Sittlichkeit.[113])

H. Weiß. H. Weiß stellt den Schleiermacherschen Gedanken der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus in den Mittelpunkt seiner Darstellung des persönlichen Christenstandes,[114]) indem er darunter die persönliche Gnadentat Gottes zur Bekehrung versteht oder die durch das Evangelium von Christo vermittelte, schöpferische Einwirkung Gottes auf den Menschen, die in ihm den Glauben her-

---

[108]) R. E. ² XVII, 75 ff. [109]) Der Glaube u. s. Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche 1895, Hauptstück IV: das Glaubensleben. Vgl. auch s. Christl. Ethik 1899, S. 138 ff. [110]) Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus. 2. Aufl. 1893. [111]) § 486. [112]) § 487. [113]) § 491 vgl. § 615 f. [114]) St. u. Kr. 1885, 470 ff.

vorruft. Rechtfertigung und Wiedergeburt sind nun die beiden unzertrennlichen Seiten der Aufnahme des empfänglichen Sünders in die Lebensgemeinschaft Christi, doch so, daß jene die Richtigstellung des persönlichen Verhältnisses zu Gott der Liebesgemeinschaft mit ihm und Neuordnung unseres Lebens durch ihn vorausgeht.

R. A. Lipsius. Ähnlich bezeichnet Lipsius [115]) Rechtfertigung und Wiedergeburt als die religiöse und die ethische Seite des Gnadenstandes, die sich zu einander verhalten wie die subjektive Gewißheit der Kindschaft bei Gott und die Tatsache der in der Freiheit über die Welt sich betätigenden Verwirklichung dieser Gotteskindschaft. Das erste ist die Zueignung der Versöhnung, die vermittelt wird durch die persönliche Teilnahme des einzelnen an dem Glaubensleben der ihres Versöhners und Erlösers in der Gemeinschaft mit Christo, ihrem Haupte, gewissen Gemeinde. In der gläubigen Aneignung des im Zeugnis der Gemeinde auch ihm als Gegenstand persönlicher Erfahrung dargebotenen göttlichen Gnadentrostes kommt der einzelne zur Gewißheit seiner persönlichen Versöhnung und tritt in die Lebensgemeinschaft mit Christo ein, in der er das Walten des Geistes Christi an sich erfährt als Kraft der Liebe und des Gehorsams gegen Gott in der Verwirklichung seines als Selbstzweck aufgenommenen Liebeszweckes in der Welt. Zur Voraussetzung hat das Zustandekommen der persönlichen Heilsgewißheit den subjektiv-psychologischen Prozeß der Bekehrung (Reue und Glaube), aber die Gewißheit selbst beruht ebensowenig auf dem sittlichen Ernst der Buße wie auf der subjektiven Stärke des Glaubens, sondern allein auf dem objektiven Gnadentrost, der freilich nur unter Voraussetzung jenes ethischen Prozesses ergriffen werden kann. [116])

H. Schultz. Schwankend bleibt, wie wir sehen, auch bei diesen Dogmatikern noch der Begriff der Wiedergeburt. Bei den einen bezeichnet er die sittliche Seite des Gnadenstandes, d. h. die mit der Rechtfertigung verbundene sittliche Erneuerung oder auch nur die durch die Rechtfertigung bewirkte Befreiung von innerer Gedrücktheit (vivificatio, religiöse Neubelebung); [117]) bei den anderen aber wird er in weiterem Sinne gebraucht zur Bezeichnung der Glauben weckenden göttlichen Wirkung, durch die das christliche Leben e n t-

---

[115]) Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. 3. Auflage. 1893.
[116]) S. 690—700; vgl. auch Hauptpunkte der christl. Glaubenslehre [2] 1891, S. 33 f.
[117]) F. A. B. N i t z s ch, Lehrb. d. evang. Dogmatik 1892 S. 588.

steht, durch die der einzelne in den Stand der Gnade, in ein neues Leben versetzt, auf eine höhere, spezifisch neue Lebensstufe erhoben wird. Hiernach umfaßt die Wiedergeburt Rechtfertigung und sittliche Erneuerung. Da sowohl die neutestamentlichen Aussagen wie der Wortsinn selbst dahin führen, wird es sich empfehlen, an dieser ja auch von Schleiermacher bevorzugten Begriffsbestimmung festzuhalten. Nachdem schon Schroeder [118]) mit Berufung auf Joh. Arndt diesen Vorschlag gemacht hat, hat ihn neuerdings H. Schultz in trefflicher Weise in seiner Abhandlung über den ordo salutis [119]) vertreten, nur daß er wieder mit Schleiermacher als die zweite Seite der Glaubenserfahrung die Bekehrung als Prinzip der Heiligung nennt, in der der Christ die Wiedergeburt erlebt, während doch der Begriff der Erneuerung, da es sich hier um Wirkungen göttlichen Geistes handelt, an die der Christ glaubt, mehr am Platze ist. Denn der Begriff der Bekehrung bezeichnet wenigstens nach biblischem Sprachgebrauch den Vorgang der Wiedergeburt nach seiner menschlichen Seite als das durch die göttliche Gnade gewirkte Produkt der menschlichen Selbsttätigkeit. Für diesen weiteren Begriff der Wiedergeburt haben sich denn auch die neuesten Dogmatiker entschieden. [120])

Kapitel XIV.

Dogmatische Grundlinien der Wiedergeburtslehre auf Grund des neutestamentlichen Zeugnisses und der kirchlichen Lehrentwicklung.

Es kann nunmehr nicht mehr zweifelhaft sein, was mit der christlichen Wiedergeburtsidee gemeint und warum sie als die christliche Zentrallehre bezeichnet wird. Fassen wir kurz das Ergebnis unserer geschichtlichen Übersicht zusammen. Wie verschieden im einzelnen auch der Inhalt des Begriffs aufgefaßt worden ist, das ist doch sein gemeinsamer Grundzug, daß damit ein Urteil des christlichen Glaubens über den alles überragenden Wert seiner Religion ausgesprochen wird. Wer ein Christ ist, ist wiedergeboren, d. i. der Mensch, der zum christlichen Glauben gekommen ist, hat seine Be-

[118]) Über die Lehre von der Heilsordnung, St. u. Kr. 1857, 689—734. [119]) St. u. Kr. 1899. [120]) Reischle, Chr. Glaubenslehre in Leitsätzen [2] 1902 § 119; mit H. Schultz Kirn, Grundriß der evang. Dogmatik 1905 § 45.

stimmung erreicht, ist ein Mensch geworden, der der Idee des Menschen entspricht, ist in das Leben eingetreten, das erst in Wahrheit m e n s c h - l i c h e s Leben ist, in dem den unveräußerlichen Ansprüchen des Menschenwesens genügt ist, seine unausrottbaren Bedürfnisse befriedigt sind. Dieses Urteil über die Bedeutung des Christenstandes für den einzelnen hängt aufs engste zusammen mit dem Urteil über die Bedeutung des Christentums als Religion überhaupt und als weltgeschichtlicher Erscheinung. Hatte Christus, wie es dem christlichen Glauben feststeht, das Recht mit der Predigt aufzutreten: die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen (Mark. 1, 15), ist das Christentum eingetreten in die Welt als der Abschluß der bisherigen und zugleich der schöpferische Anfang einer neuen Entwickelung, in der der Weltplan Gottes seiner endgültigen Verwirklichung entgegengeführt wird, ist in Christo die Menschheit in das ihrer Bestimmung entsprechende Verhältnis zu Gott und der Welt versetzt — so muß auch der einzelne, der in den Strom dieser Entwickelung hineingetaucht und ein Glied des Organismus geworden ist, der in Christo sein Haupt, seinen belebenden Mittelpunkt hat, so muß er etwas spüren davon. Es ist die Glaubenserfahrung und das Bekenntnis jedes wahrhaften Christen: Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. Und wie der Glaube sich nicht daran genügen lassen kann, in Christo und dem von ihm ausgegangenen Gesamtleben das selbstverständliche Ergebnis des Zusammentreffens rein empirischer, in dem natürlichen Verlauf der Dinge restlos aufweisbarer Faktoren zu sehen, sondern darin zugleich die persönliche Offenbarung und schöpferische Selbstmitteilung Gottes an die Welt erkennt, so weiß der Gläubige auch seinen persönlichen Christenstand nur geworden durch das Eintreten einer Macht in sein Leben, die die sonst unüberwindlichen Widerstände der Welt und seines natürlichen Wesens brach und ihn in einen Lebensstand hinaufhob, dessen innere Freiheit und Seligkeit, zuversichtliche Kraft und Freudigkeit in allen Lagen des Lebens ihm von sich aus, „aus eigener Vernunft und Kraft", stets unerreichbar war. Er weiß sich durch eine schöpferische Wirkung Gottes in dies neue Leben versetzt, von Gott gezeugt, von Gott geboren, w i e d e r g e b o r e n.

Tatsächlich erweist sich so der Begriff der Wiedergeburt in dem Sinn der Versetzung in einen neuen Lebensstand als der umfassendste Begriff für das, was der Christ erfährt, der des in Christo gegebenen

Heiles teilhaftig wird. In ihm spricht sich das Urteil dessen aus, der wahrhaftig zum Glauben an Jesum Christum gekommen ist: Glaube und Wiedergeburt sind Wechselbegriffe. Daß aber gerade dieser Begriff in den Mittelpunkt gestellt und als die christliche Zentrallehre behandelt wird, sofern es sich um das Christentum als persönlichen Besitz des einzelnen handelt, ist von der größten Bedeutung. Denn damit ist allein die Gewähr gegeben, daß der christliche Glaube wirkliche Religion bleibt. Niemand kann nun meinen, ein Christ, des christlichen Heils teilhaftig zu sein, dem sein Glaube nicht eine Angelegenheit seines ganzen Menschen ist, nicht bloß bestimmte Ansichten über Gott und die Welt, nicht bloß gewisse die natürlichen Triebe einschränkenden und niederhaltenden Vorschriften und Gebote, sondern eine das gesamte Dasein durchdringende und bestimmende Macht, neues Leben aus Gott und in Gott, in dem wir zu uns selbst und doch zugleich über uns selbst hinaus kommen, in dem wir Herren werden der uns an die Natur bindenden und die Entfaltung persönlichen Lebens hindernden Mächte, in dem wir erst wahrhaft zu sittlichen Charakteren, zu in sich geschlossenen und doch harmonischen Persönlichkeiten werden. Das also ist gemeint, wenn die Wiedergeburt als christliche Zentrallehre bezeichnet wird. Zugleich wird damit — dem Anspruch des Christentums die vollkommene Religion zu sein entsprechend — behauptet, daß eben diese Erhebung auf die Stufe wahrhaft menschlichen, geistig-persönlichen Lebens allein durch den christlichen Glauben vermittelt wird.

Sobald es nun aber gilt, die Art dieser Vermittelung genauer festzustellen, erheben sich die Schwierigkeiten. Wir sahen hier die allerverschiedensten Wege beschritten und haben viele unter ihnen als Abwege verwerfen müssen. Der richtige Weg wird sich uns ergeben, wenn wir den engen Zusammenhang zwischen Glaube und Wiedergeburt fest ins Auge fassen. Das war ja auch bisher schon gewissermaßen der Faden, mit dem in der Hand wir uns durch das Labyrinth der so vielfach auseinandergehenden und wieder sich kreuzenden Wege hindurchzufinden versuchten. Ist die Wiedergeburt etwas, was in dem Menschen entsteht, der zum Glauben gekommen ist, dann läßt sich sofort — auch ohne daß genauer auf die Frage des Werdens des Glaubens eingegangen wird — schon soviel sagen: dann kann es sich bei der Wiedergeburt nur um einen sittlich-religiösen Vorgang, einen Vorgang des geistig-persönlichen Lebens,

nicht um einen Naturprozeß irgend welcher Art, nicht um eine zauberische Naturwirkung ohne Beteiligung der Vernunft und des Willens handeln.[1] Die Vorstellung einer substanziellen Wiedergeburt, die sich im Naturgrund des menschlichen Wesens vollzieht, einer allmählichen Umwandlung der endlichen Substanz des Menschen in unendliche Substanz, der irdischen in himmlische Leiblichkeit, die die Grundlage bildet für die Entwicklung des Heilslebens im Menschen, ist also abzulehnen, weil sie den geistig-sittlichen Charakter der christlichen Religion antastet, weil sie einen naturhaften Gottesbegriff voraussetzt und die Bedeutung des Glaubens als einer von Gott selbst gesetzten — doch ohne sittliche Selbstentscheidung unvollziehbaren — persönlichen Lebensbeziehung zum persönlichen Gott verkennt. Damit fällt auch die direkte Verknüpfung der Wiedergeburt mit der Kindertaufe,[2] ohne daß der Charakter der letzteren als Sakrament geschmälert würde. Die Kindertaufe bleibt das Gnadenmittel der persönlichen Berufung des einzelnen zum Heil, die objektiv gültige Darbietung der Güter, die Christus seiner Gemeinde anvertraut hat, und die persönliche Versiegelung des Anrechts dessen, der in diese Gemeinde aufgenommen wird, an ihnen. Sie ist die Voraussetzung für das Zustandekommen der Wiedergeburt, aber nicht diese selbst, da Wiedergeburt ohne Glaube undenkbar ist.

Nach der andern Seite ist aber auch die pietistisch-methodistische Auffassung abzulehnen, die in der Wiedergeburt einen empirischen, zeitlich genau zu bestimmenden Vorgang in der Entwickelungsgeschichte des inneren Menschen sieht. In diesem Punkte muß man sich hüten, die *bildliche* Bezeichnung zu sehr zu pressen. Es bleibt ein Geheimnis um die Entstehung des Glaubens. Sie ist ein Werk der göttlichen Gnade, dem wir in allen Einzelheiten nachzuspüren außerstande sind. Der getaufte, in der Gemeinde heranwachsende Christ findet sich unter normalen Verhältnissen auch schon vor den Anfängen seines bewußten Lebens unter der Einwirkung des heiligen Geistes vor. Gott erzieht uns in seiner Weisheit auf den verschiedensten Wegen und in einer dem Menschen selbst oft verborgenen Weise zu seinen Kindern, bis wir zur bewußten Erfassung und Aneignung der uns in der Taufe und dann immer wieder im Gnadenmittel des Wortes dargebotenen höchsten Gabe und zur entschlossenen Bejahung

[1]) Vgl. oben S. 232 f. [2]) Doch vgl. S. 137.

der damit uns zugleich vorgehaltenen höchsten Aufgabe als unseres persönlichen Lebensinhaltes und Lebenszweckes durchdringen. Wo das geschehen ist, da spricht der Glaube von der durch den Geist Gottes gewirkten Wiedergeburt. Aber niemand kann sagen, welches die eigentlichen Anfänge des neuen Lebens des Glaubens und der Liebe, in das Gottes Gnade ihn erhoben hat, gewesen sind.

Soweit es sich nun um feststellbare Vorgänge des inneren Lebens handelt, in denen das Werden des neuen Menschen sich vollzieht und das neue Leben des Christen in die Erscheinung tritt, hat die Ethik die Aufgabe, die Wiedergeburt zu beschreiben. Und sie tut es, indem sie sie als Bekehrung schildert und unter diesem zusammenfassenden Begriff das Werden von Buße und Glauben im Menschen darstellt. Die Dogmatik behandelt denselben Stoff unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Bewirkung. Zur Bekehrung kann es nur kommen, wo ein Mensch sich unter die Wirkung des göttlichen Geistes stellt, der ihm im Wort Christum als die richtende und doch zugleich beseligende Offenbarung der Liebe Gottes nahe bringt und ihn durch Erwecken des bußfertigen Glaubens zum neuen Menschen macht. Diese Glaubenserkenntnis also, daß der heilige Geist dem Christen in der Gemeinde das Heil zueignet, indem er die Wiedergeburt an ihm vollzieht, hat die Dogmatik genauer darzulegen. Es kann sich hier nicht um die Darstellung einzelner zeitlich auf einander folgenden Stufen der Heilsaneignung handeln — soweit eine solche möglich ist, hat sie die Ethik zu versuchen — sondern um die Aufzeigung dessen, was ein Christ erlebt, der zum Glauben und damit zur Wiedergeburt gekommen ist, von Erlebnissen also, die unter Voraussetzung des Glaubens fort und fort sich erneuernd und sich vertiefend Gegenstand der Erfahrung eines lebendigen Christen sind. Ist das so, dann wird der Begriff der Wiedergeburt allein dann richtig und erschöpfend dargestellt werden, wenn er unter die Gesichtspunkte tritt, unter denen schon das erlösende Wirken Christi betrachtet werden muß. Denn eben dadurch, daß der einzelne das im heiligen Geist durch das Wort sich fortsetzende Wirken Christi an sich erfährt, wird er durch den Glauben ein neuer Mensch. Zweierlei ist es nun, wodurch das Wirken Christi sich als Heilswerk charakterisiert, als die schöpferische Offenbarung des ewigen Liebeswillens Gottes, die die Verwirklichung der gottgewollten Bestimmung des Menschen in sich schließt, — das ist die Befreiung der Menschheit von der Schuld der Sünde durch

sein versöhnendes, und die Lösung der Menschheit von der Macht der Sünde durch sein erlösendes Wirken. Von beidem wird also der, der im Glauben sich unter die Machtwirkung des Lebenswerkes Christi stellt und in innerster Seele eins wird mit ihm, etwas an sich erfahren. Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo, wie Schleiermacher es ausgedrückt hat, schließt sowohl die Teilnahme an der Seligkeit wie an der Vollkommenheit Christi in sich. Der Gläubige wird dessen gewiß, daß der ewige Liebeswille Gottes in Christo auch auf ihn persönlich gerichtet ist, daß Gott ihm seine Sünde vergibt und trotz derselben ihm nicht seine Gemeinschaft versagt, sondern ihn als sein Kind in sie aufnimmt. Wer aber in Christo den Frieden des mit Gott versöhnten Gewissens erfährt und sich allen Leiden und Anfechtungen der Welt gegenüber als sein Kind, als den Gegenstand seiner stetigen, helfenden und erziehenden Vaterliebe weiß, der erfährt darin zugleich die innere Nötigung, sich dieser Liebe würdig zu erweisen. Dem höchsten Gut gegenüber, das er ergriffen hat, werden alle anderen Güter der Welt zu nichts, oder soweit sie ein Recht haben, ihm untergeordnet. Der Geist Gottes und Christi, von dem er sich getrieben fühlt, ist eine Macht in ihm geworden, die die Herrschaft des sündigen Eigenwillens und der weltlichen Güter über ihn bricht und ihn zur Freiheit über die Welt in ihm und um ihn erhebt. Er kennt nunmehr keinen andern Lebenszweck, als den ihm in Christus offenbar gewordenen Willen Gottes zu tun, in freudiger Hingabe an ihn in gewissenhafter Erfüllung seines individuellen Berufes Gottes Reich zu fördern und damit zugleich seine eigene Persönlichkeit immer mehr nach dem Bilde Christi auszugestalten und sittlich zu vervollkommnen.

So wird also die Wiedergeburt erlebt — um nun die entsprechenden dogmatischen Begriffe dafür einzusetzen — durch die Aneignung der versöhnenden und erlösenden Kräfte Christi in der Rechtfertigung und Erneuerung (oder prinzipiellen Heiligung). Und zwar so, daß die Rechtfertigung, die Herstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, die Eröffnung der persönlichen Gemeinschaft des sündigen Menschen mit dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, mit der Gewißheit der Sündenvergebung und dem Gotteskindschaftsbewußtsein das erste ist und der tragende Grund für die weitere Entwickelung bleibt. Denn damit ist der ganze Mensch auf eine neue Grundlage gestellt und seinem

gesamten Personleben eine neue Richtung gegeben, die sich in steter sittlicher Arbeit an sich selbst und werktätiger Liebesübung in der das ganze Leben erfüllenden Heiligung zu bewähren hat.

An dieser Ordnung muß festgehalten werden, wenn wir die uns geschenkte wahrhaft-christliche evangelische Erkenntnis nicht verleugnen wollen. Denn dagegen, daß der Rechtfertigungsgedanke mißbraucht werden und sittlicher Trägheit Vorschub leisten könnte, sind wir von vornherein gesichert, wenn er, wie es hier geschieht, dem Wiedergeburtsgedanken eingeordnet wird. Dann ist ja — ebensowenig wie eine Erneuerung ohne Rechtfertigung — Rechtfertigung ohne Erneuerung gar nicht denkbar. Es gibt kein Ergreifen und Festhalten des göttlichen Gnadentrostes und Leben im Gotteskindschaftsbewußtsein, das den Menschen nicht innerlich umwandelte und neu machte, wie Luther in der Freiheit eines Christenmenschen so schön sagt: „Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem Menschen aus eitel Barmherzigkeit durch und in Christo vollen Reichtum aller Frömmigkeit und Seligkeit gegeben; ei, so will ich solchem Vater wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohlgefällt und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ, wie Christus mir worden ist; also fleußt aus dem Glauben die Liebe und aus der Liebe ein freiwillig fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst."

Kapitel XV.

Philosophische Rechtfertigung der christlichen Wiedergeburtsidee in neuester Zeit.

Das Problem des persönlichen Lebens in der Gegenwart. Eine Religion, die den Anspruch darauf erhebt, die vollkommene Religion zu sein, muß imstande sein, den religiösen Bedürfnissen und sittlichen Forderungen gerecht zu werden, die aus der Tiefe des Menschenwesens sich erheben und sich als allgemein-menschliche kundtun, wenn sie auch in ihrer Form durch die jeweilig erreichte Stufe der Entwicklung bedingt sind. In fast überraschender Weise zeigt es sich wieder in der Gegenwart, wie der christliche Glaube dieser Forderung genügt. Er gibt in seiner Lehre von der Wiedergeburt die Antwort auf die große Frage, die gegenwärtig so vieler Gemüter im Innersten

bewegt und in Spannung hält: die Frage nach persönlichem Leben. Ja vielleicht nie zuvor ist dies Problem so schmerzlich empfunden und so heiß nach seiner Lösung gerungen worden wie heute: Wie komme ich zu persönlichem Leben? Wie gewinne und erhalte ich mir gegenüber der niederdrückenden Wucht des Mechanismus, in den der Mensch, scheint es, rettungslos verflochten ist, gegenüber der Einengung und Fesselung durch die natürlichen und geschichtlichen Grundlagen, durch die ökonomischen und sozialen Verhältnisse des Lebens, wie gewinne ich dem gegenüber die Selbständigkeit und Freiheit persönlichen Geisteslebens, auf die ich als Mensch doch nun einmal nicht verzichten kann? Es ist nicht zufällig, daß gerade in der Gegenwart dies Problem in den Vordergrund getreten ist. Es ist die Reaktion gegen die Übermacht der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, die sich darin ausspricht, jener Betrachtungsweise, die durch ausschließliche Anwendung des Kausalitätsgedankens alles auf rein mechanische Vorgänge zurückführen wollte und mit der gänzlichen Zurückdrängung des Zweckgedankens die Tatsache des Zwecke setzenden und bewußt nach ihnen handelnden persönlichen Lebens übersah; auch die Reaktion gegen die Überspannung des sozialen Gedankens, der die Gemüter mit der Gewalt einer großen, aber zu lange ungebührlich vernachlässigten Idee ergriff und nun in der Mißachtung der Rechte der Persönlichkeit vielfach in das entgegengesetzte Extrem verfiel. Aus diesem Gefühl heraus, daß bei der übertriebenen Wertung der Masse der einzelne in seiner Lebensentfaltung gehemmt, ja schließlich als Persönlichkeit aufgehoben wird, ist ja auch nur das Aufkommen und die Verbreitung der Nietzscheschen Philosophie des Übermenschen zu verstehen. Wichtiger aber ist, daß die Naturwissenschaft selber immer mehr einsieht, daß die rein kausale, d. h. mechanistische Betrachtung nicht einmal zur Erklärung der ihrer Forschung unmittelbar unterliegenden Erscheinungen und Vorgänge ausreicht, geschweige daß das Geistesleben in seiner Eigenart bei ihrer ausschließlichen Anwendung gewürdigt und richtig gedeutet werden kann.[1]) So ist Raum gewonnen für einen neuen Idealismus in der Philosophie, der auch der Religion die ihr gebührende Stelle anweist, für eine neue einheitliche Weltanschauung, die sich gründet auf die Anerkennung der Selbständigkeit des Geistes

[1]) Vgl. meinen Aufsatz in Dtsch. ev. Bl. 1906 S. 158ff.: „Religiöse Weltansicht u. Naturwissenschaft".

gegenüber der Natur, aber stärker gewappnet ist als die früheren idealistischen Konstruktionen der Wirklichkeit durch die Selbstbewegung des reinen Begriffes, sofern die neuere Philosophie sich bescheidet, eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Einzelwissenschaften und eine Deutung der Wirklichkeit zu versuchen, die überall mit den wirklichen Tatsachen des Lebens in der Natur und der Geschichte in engster Fühlung bleibt.

Überall, wo die Frage nach persönlichem Leben als eine brennende empfunden wird, ist sie aus der Erkenntnis entsprungen, daß ein Leben, in dem der Mensch zu sich selbst kommt und die von ihm dunkel geahnte Bestimmung ergreift, nicht errungen wird durch einfaches Sichhingeben an die Bedingungen und Kräfte des natürlichen animalischen Lebensprozesses, vielmehr nur in heißem Ringen mit ihm durch Überwindung und Beherrschung desselben. In den Umkreis des rein animalischen Lebens muß ein Neues eintreten, das sich als eine Macht über das rein Sinnliche erweist und zum Organisationspunkt einer neuen inneren Welt wird im Menschen, eines Mikrokosmus mitten im Makrokosmus. Mit dem Aufleuchten der unabweisbaren sittlichen Verpflichtung kündet sich diese neue höhere Wirklichkeit an. Aber sie bleibt unwirklich für den einzelnen, oder mindestens nur eine neue Hemmung, aber nicht eine Erhöhung des Lebensgefühls, wenn er sich nicht gezwungen sieht, in persönlicher Willenstat sich für sie zu entscheiden, und wenn er nicht zugleich dessen gewiß wird, daß er in realer Verbindung steht mit der Macht, die diese Wirklichkeit beherrscht und die Natur ihr dienstbar macht, und in dieser Verbindung mit ihr die Gewähr des Sieges hat in dem Kampf, der sich ihm aufdrängt. So enthält das Verlangen nach persönlichem Leben in sich die Forderung einer Wiedergeburt! Das, was der christliche Glaube als das zentrale Erlebnis dessen beschreibt, dem in Christo und dem von ihm ausgehenden Geiste Gott als die Liebe, als die Macht des Guten in der Welt offenbar geworden und sich selbst mitgeteilt hat, das ist's, was allein die Lösung des Lebensrätsels enthält für alle, die nach einem geistigen Lebensinhalt, nach wahrhafter Befriedigung des im Menschen vorhandenen unausrottbaren Lebensdranges verlangt.

Solche Gedanken ringen mehr oder weniger bewußt in der Gegenwart auf allen Gebieten des geistigen Lebens nach Ausdruck. Unverkennbar geht durch das Geschlecht unserer Tage weithin ein

Suchen und Tasten nach jener festen Grundlage persönlichen Lebens, wie sie allein lebendige Religion zu geben vermag.

Auch außerhalb der zünftigen Theologie wird man darauf aufmerksam, daß darin die eigentliche Bedeutung der Religion und des Christentums insbesondere besteht, daß sie dem Menschen diese neue selbständige, über die Natur sich erhebende Welt des Geisteslebens in der Gemeinschaft mit dem ewigen Grund und der tragenden Kraft dieses Lebens eröffnet, eine sichere und kraftvolle Gestaltung des persönlichen Lebens des einzelnen und der Gemeinschaften, in denen er steht, ermöglicht. So wird in einem der einflußreichsten Bücher der Gegenwart [2]) das als die Tat Christi bezeichnet, daß er der Menschheit die Möglichkeit einer „sittlichen Kultur" geschaffen hat, indem er sie auf die Kraft verwies, die das Geheimnis seines eigenen Lebens war, die in der unerforschten und unerforschlichen Welt des Menscheninnern verborgene Kraft, die fähig ist, den Menschen völlig umzugestalten. Denn eben die völlige Umkehr der Lebensrichtung, die innere Umwandlung des Menschen in der Umkehr des Willens, die „die Summe von Christi Beispiel ausmacht", ist der schöpferische Vorgang, der die Möglichkeit einer sittlichen Kultur enthält. Darum ist die Erscheinung Jesu Christi vom welthistorischen Standpunkte aus die Erscheinung einer neuen Menschenart.

Herausstellung des Problems durch Joh. Müller und Arthur Bonus. Dem Menschen der Gegenwart diesen in ihm vorhandenen Drang nach persönlichem Leben zum Bewußtsein zu bringen und ihn auf den Weg zu weisen, auf dem er seine volle Befriedigung zu finden vermag, versucht neben anderen [3]) namentlich Joh. Müller in unermüdlicher mündlicher und schriftlicher Werbetätigkeit. [4]) Er hat die Empfindung, daß unter dem schwer lastenden Druck der Daseinsbedingungen und komplizierten Verhältnisse des gegenwärtigen Menschenlebens, unter den zersplitternden und verflachenden und zugleich auszehrenden und vergiftenden Einflüssen unserer ver-

[2]) H. St. Chamberlain, die Grundlagen d. 19. Jahrh. 1899 I, 199 ff. [3]) Vgl. O. Hering, Persönliches Christentum. Neue Pfade zum alten Gott. 1905. Pfennigsdorff, Persönlichkeit, 1906. Auch die treffliche Untersuchung von Joh. Herzog, Der Begriff der Bekehrung im Lichte der heil. Schrift, der Kirchengeschichte u. der Forderungen des heut. Lebens 1903, gehört hierher. [4]) Über ihn Wegener, Chr. Welt 1904, 818, der den Gedankeninhalt der Schriften Müllers in dem einen Satz präcisiert: „In Jesus ist das genuin Menschliche erschienen"; Köstlin, Ztschr. f. Pastoraltheol. 1905, 388.

feinerten Kultur in den Köpfen der denkenden Menschen die Wahrheit aufdämmert, daß das Ziel unseres Lebens nichts anderes sein kann als „Menschwerdung“ im Vollsinn des Wortes; ein Leben zu erlangen, das den Menschen erst wirklich zum Menschen macht, ein seiner selbst bewußtes, frei sich bestimmendes, seine eigentümliche Geistesgestalt zu harmonischer Ausbildung bringendes Leben, das zugleich die Herrschaft über sich selbst und sichere Überlegenheit gegenüber dem Ansturm der Instinkte und äußeren Einflüsse in sich schließt. Das ist persönliches Leben, das aus dem unbewußten Untergrund unseres Wesens unter den Bedingungen, in denen wir unser Dasein vorfinden, nicht aufsteigen kann ohne ein schöpferisches Eingreifen und Gestalten des lebendigen Gottes. Es vollzieht sich durch die Vermittlung der Person Christi. Denn was Jesus brachte, ist eben eine alles umfassende Umwälzung und Neuverfassung auf dem weiten und tiefen Gebiete des menschlichen Wesens, der Anbruch organischen Personlebens — individuellen und gemeinschaftlichen — in der anorganisch vegetierenden und sich aufreibenden Menschenmasse; eines Personlebens, das von ihm aus in einem durch Zeit und Völker fortschreitenden Lebensprozeß die ganze Menschheit zu erfassen und göttlich zu verfassen sucht. Jesus ist darum allein der Schöpfer persönlichen Lebens für uns, der uns aus dem Bann der dämonischen Mächte befreien kann, von denen wir unterjocht sind, — wenn wir uns unter die Wirkung seiner Persönlichkeit stellen. Seiner Lebensentfaltung entspringt eine neue Lebenswirklichkeit, die Gottesverfassüng der Seele und die Gottesordnung im gemeinschaftlichen Leben der Menschheit. Er bleibt der Quellort persönlichen Lebens.[5])

Auch Arthur Bonus, der übermoderne Prophet heldenhaften deutschen Glaubens, ist hier zu nennen, sofern es der Persönlichkeitsgedanke ist, dem er durch seine kecken Paradoxien unter den modernen Menschen Gehör verschaffen will. Ihm ist die Religion „Persönlichkeitskraft, die das ihrem Wesen Widersprechende ausstößt, das

---

[5]) Vgl. namentlich: in den Blättern zur Pflege persönlichen Lebens [2] 1899 I, 1 ff. (Bestimmung des Menschen); 88 ff. (Jesus der Anbruch neuen Lebens); 193 ff. (Menschwerdung); II, 1 ff. (der Weg zum neuen Leben); 88 ff., 100 ff., 182 ff., 231 ff. (Persönliches Leben); und: Von den Quellen des Lebens 1905, S. 298 ff.

Widerstrebende aber bezwingt".[6]) Von Christus geht diese Kraft aus, denn in ihm atmete der lebendige Gott auf Erden und zog, was reif zum persönlichen inneren Leben war, in sein Reich, in das Walten seiner Persönlichkeit hinein. Und um die unvergleichlich schöpferische, das ganze Leben auf eine höhere Stufe hebende Kraft zu schildern, die in dem Erlebnis dessen sich auftut, der Gott in Christo gefunden hat, bezeichnet er den Glauben als ein Schaffen,[7]) scheut er selbst vor dem allzu gewagten Ausdruck nicht zurück, daß der Glaube der Seele Gott schafft.

Während aber bei diesen Männern trotz der bisweilen zur Schau getragenen Geringschätzung der zünftigen Theologie und des kirchlichen Christentums doch der theologische Ausgangspunkt überall durchscheint, — insonderheit sind es Ritschls und Herrmanns Gedanken, die von ihnen (bei Bonus mit Carlyle und Lagarde vermischt) in populärer und zum Teil außerordentlich wirksamer Form vorgetragen werden, — ist bereits auch der Versuch gemacht worden, in selbständiger und tiefgründiger philosophischer Gedankenarbeit das Problem des persönlichen Lebens zu lösen und den Weg zum Gewinn eines neuen, selbständigen Geisteslebens zu zeigen — von dem Jenenser Philosophen Rudolf Eucken. Die Antwort, die er auf die Grundfrage des Daseins gibt, berührt sich so sehr mit dem hier dargestellten Zentralgedanken des Christentums, daß man seine Philosophie geradezu eine Philosophie der Wiedergeburt nennen könnte.[8])

Lösung des Problems durch Rud. Eucken. Zwei Tatsachen sind es, die den Menschen nicht zur Ruhe kommen lassen und in ihm den unhemmbaren Drang erwecken, über sein unmittelbares Dasein, „die erste Lage" hinauszukommen: die Empfindung eines schroffen Widerspruchs in unserm Leben, des starken Kontrastes zwischen Forderung und Wirklichkeit, und ein positiver Lebensdrang, eine unbeugsame Energie gegenüber allen Widerständen der Welt.[9]) So kommt's zu

---

[6]) So Günther, Arthur Bonus' Schriften. Z. f. Th. u. K. 1901, 222. [7]) Chr. Welt 1896, S. 10 ff.; vgl.: Zwischen den Zeilen I, 16. [8]) Von den Werken Euckens kommen hier in Betracht namentlich: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt 1896, und Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901. Vgl. Pöhlmann, Rud. Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen 1903, u. Pfennigsdorff in Theol. Rundschau 1904, S. 408 ff. [9]) Wahrheitsgeh. 197 f.

einer Krisis im Menschen. Der vorgefundene Stand wird als eine unhaltbare Mittelstellung durchschaut; entweder gilt's, alles Streben nach Glück einzustellen und sich der Vernichtung zu ergeben, oder eine große Wendung zu vollziehen und einen neuen Ausgangspunkt des Lebens zu gewinnen. Ihn gewinnen wir durch die Wendung zu einer selbständigen Geisteswelt.[10]) Die Befreiung des Menschen aus jenem Widerspruch kann nur durch die Eröffnung und Betätigung einer tiefer begründeten und bei sich selbst befindlichen Wirklichkeit erfolgen,[11]) kann nicht aus den bloß menschlichen Bedürfnissen und Kräften, sondern nur aus der inneren Bewegung des Alls hervorgehen.[12]) Die Wendung zur selbständigen Geisteswelt ist daher zugleich eine Wendung zur Religion! Der Kern der Religion ist, daß der Mensch im innersten Grund seines Wesens — unter Erhaltung, ja Verstärkung seiner Selbständigkeit — in das göttliche Sein gehoben wird,[13]) sodaß hier das absolute Leben unmittelbar sein eignes Leben werden kann. Gegenüber der alten Art muß hier eine neue, wenn auch im eigenen Wesen schon angelegte Art durchbrechen, durch die Einigung von Menschlichem und Göttlichem eine Befreiung vom bloß Menschlichen erfolgen. Das ist eine vom nächsten Dasein aus unbegreifliche Wandlung, das selbständige Einsetzen einer neuen Kausalität gegenüber der bloßen Natur.[14]) Darin erweist sich Gott als das Absolute, als das selbständige, zugleich weltüberlegene und in der Welt wirksame Geistesleben. Aber diese Stufe des Lebens — die universale Religion nennt sie Eucken, weil sie das Ganze des menschlichen Geisteslebens aufrecht erhält, umfaßt und durchdringt — ist noch nicht die höchste Stufe. In ihr vollzieht sich eine Umwandlung des ganzen Lebens, aber erst in seinem Wurzelpunkt, noch nicht in seiner Breite; sie bildet die unentbehrliche Vollendung des gesamten Geisteslebens, aber sie muß sich als solche auch in der tatsächlichen Welt allen Widerständen und Einwänden gegenüber durchsetzen,[15]) die sich gegen sie auf dem Gebiet der Natur, der Kultur und ihres eigenen Lebens erheben. Diese Widerstände sind für sie als solche unüberwindlich. Es bedarf einer weiteren Erschließung der welt-

[10]) Kampf S. 31. [11]) S. 26. [12]) Vgl. Wahrheitsgeh. 227; 351 u. ö. [13]) Wahrheitsgeh. 202 f. [14]) Es ist also nicht richtig, wenn Pfennigsdorf, Theol. Rundschau 1904, sagt: bei Eucken falle alles Gewicht auf das Tun des M e n s c h e n , als müsse er sich durch eigene Tat zu Gott emporarbeiten. [15]) Wahrheitsgeh. 239 ff.

überlegenen Vernunft. In der universalen Religion war die Offenbarung des Göttlichen vermittelt durch die Welt. Soll es zu einem wahrhaft persönlichen Leben überwindender Geistigkeit kommen, so muß die weltüberlegene Geistigkeit auch ohne Vermittlung der Weltarbeit zum Menschen in Beziehung treten.[16]) Solch eine Erschließung der Gottheit, in der das absolute Leben dem Einzelnen unmittelbar zugeht, durch die eine neue Art der Gemeinschaft, ein neuer Lebenskreis gebildet, ein neuer Lebensprozeß eingeleitet wird, der ein Reich geistiger Wirklichkeit aus sich selbst entwickelt, wird von den geschichtlichen Religionen behauptet, die alle Arbeiter sind an dem großen Werk, dem Menschen eine neue Stufe der Wirklichkeit zu eröffnen.[17]) Und ihre Behauptung besteht zu recht — durch eine rettende Tat Gottes wird eine neue Lebensgemeinschaft begründet, und durch die Teilnahme daran der Mensch über das Gebiet der Verwicklungen sicher hinausgehoben.[18]) Damit wird die universale Religion zur charakteristischen Religion, die so genannt wird, sowohl wegen ihres ausgeprägten Inhalts als wegen ihrer selbständigen Stellung.[19]) Beide bestehen neben einander weiter: die universale Religion, sofern sie die Bewegungen und Erfahrungen in Fluß bringt, aus denen die Wendung zur charakteristischen Religion hervorgeht und das verneinende Moment im Lebensprozeß darstellt, die Aufhebung alles selbstischen Fürsichseins durch das Aufgehen in der Lebensflut der geistigen Welt; die charakteristische Religion, indem sie dem Nein nun ein siegreiches und freudiges Ja entgegensetzt, in deutlicher Abhebung von der natürlichen Selbstbehauptung die Selbständigkeit und weltüberwindende Kraft des neuen Selbst vertritt.[20])

Wenn auch alle geschichtlichen Religionen irgendwie danach streben, dem Menschen zu dieser entscheidenden Wendung zu verhelfen, so ist es doch erst das Christentum, dem die charakteristische Religion die Erschließung der neuen Tiefe, auf der sie ruht, in Wahrheit zu danken hat.[21]) Was sich hier aus der Betrachtung des Geisteslebens im Ganzen, seiner Verwicklungen und Kämpfe, der Richtung seines Strebens und unaustilgbaren Verlangens als eine Notwendigkeit und Wirklichkeit ergab, das bringt das Christentum zur deutlichen Aussprache und greifbaren Gestalt. In ihm ist Ver-

[16]) 322. [17]) 337. [18]) 336. [19]) 332. [20]) 341 ff. [21]) Vgl. nam. 401 ff.

neinung und Bejahung verbunden, während im Buddhismus die bloße Verneinung, im Muhammedanismus die Bejahung, aber ohne Erhebung über die Natur vorherrscht.[22]) Das Christentum erschließt gegenüber der natürlichen Welt ein neues Leben für den einzelnen und für das Ganze der Wirklichkeit, nicht durch einfachen Fortschritt von der gegebenen Lage aus, sondern durch Abbrechen und Umwälzung hindurch. Und es erschließt diese neue Wirklichkeit nicht durch neue Lehre oder Gesetze, sondern dadurch, daß in der Person Christi jene Einigung von Göttlichem und Menschlichem, die Schöpfung eines neuen vollkommenen Lebens, der Durchbruch zur weltüberwindenden Geistigkeit erfolgte, der der Ursprungspunkt eines neuen Lebensprozesses für die gesamte Welt ist. Mit Recht hat Eucken das als den eigentlichen Kern des Christentums als Religion herausgestellt. Und mit ihm werden wir sagen dürfen, daß es nur einer Flachheit des Geisteslebens entspringen konnte, wenn je und je die christlichen Probleme und Lösungen, die sich um die Lehre von der Wiedergeburt gruppieren, abgelehnt wurden.

Wie Eucken meint auch der Philosoph Goswin Uphues eine allgemein gültige Begründung der vom Christentum geforderten Erneuerung geben zu können, indem er zeigt, wie der dreifache Widerstreit im Menschen, der des Lebens mit der Sittlichkeit, des Willens mit der Vernunft und endlich der Sittlichkeit mit dem Glück allein hier seine Lösung findet.[23]) — So findet unsere Grundthese von der Wiedergeburt als der Zentrallehre des Christentums eine vielseitige Bestätigung: das *Christentum ist die Religion, weil es die Wiedergeburt, die Begründung und Vollendung persönlichen Lebens gewährleistet und so sich als eine geschichtliche Verwirklichung ewiger Wahrheit, als die Erfüllung eines Verlangens erweist, das deutlich oder versteckt durch alles Menschenwesen und alles Menschenleben geht.*

Die Forderung einer Ersetzung der christlichen Wiedergeburtslehre durch die indische. Während auf der einen Seite, wie wir sahen,

---

[22]) Kampf 284. [23]) Relig. Vorträge. Berlin 1903, 17 ff.; s. auch Reinhardt, Die einheitl. Lebensauffassung als Grundlage für die soziale Neugeburt. Straßburg 1899. Rabus, Wiedergeburt u. Wissenschaft. N. K. Z. 1899. (X,2.)

der christliche Wiedergeburtsgedanke tiefe Wurzel geschlagen hat auch in dem Denken und Geistesleben der Gegenwart, erhebt sich auf der anderen Seite gerade gegenwärtig immer stärker der Ruf: das Christentum ist nicht mehr imstande, die Bedürfnisse der Menschheit wahrhaft zu befriedigen. Es bedarf einer Ergänzung und Neubelebung durch jene andere große Religion, die gleich ihm die Kraft einer Weltreligion bereits bewiesen hat in der Unerschütterlichkeit ihres Bestandes, eines Bestandes, der viele Jahrhunderte über das Christentum hinausreicht, in der großen Zahl der Bekenner, die sie überall noch heute besitzt, und in der Ausbreitungskraft ihrer Gedanken, die erst jetzt von den Europäern in ihrer Tiefe und ewigen Wahrheit erfaßt zu werden beginnen und doch bereits in weiten Kreisen sich durchgesetzt haben. Und den Hunderttausenden, ja Millionen, die sich von der landesüblichen Kirchenreligion abgewandt haben, bietet sich, soweit sie sich nach einem Ersatz dafür sehnen, der Buddhismus an, wenigstens jener gemeinsame Kern des Buddhismus, der universale Bedeutung hat und in allererster Linie als Weltreligion in Frage kommt — so ist zu lesen in der neubegründeten deutschen Monatsschrift für den Buddhismus. [24])

Welches ist dieser gemeinsame Kern? Der Herausgeber dieser Monatsschrift bezeichnet als solchen vor allem den Vergänglichkeitsgedanken, in dem in der Tat der Ausgangspunkt alles buddhistischen Denkens gegeben ist. Aber keineswegs kann man ihn in seiner buddhistischen Form eine durch nüchterne Schlußfolgerung und objektiv kühle Beobachtung erkannte und durch die Erfahrung bestätigte Tatsache und Wahrheit nennen. [25]) Denn dieser Gedanke ist untrennbar von der indischen Wiedergeburtslehre, die, wie wir sehen werden, alles andere ist als eine durch kühle Beobachtung festgestellte Erfahrungstatsache. Und eben *diese* Wiedergeburtslehre ist die bleibende Grundlage der buddhistischen Philosophie und Religion. [26]) Die Erlösung, die der Buddhismus predigt, ist allein unter ihrer Voraussetzung zu verstehen und von Wert allein für die, die daran glauben. So wird denn in der Tat auch die Einfügung des indischen Wiedergeburtsgedankens in die christliche Religion und die Ersetzung

---

[24]) Der Buddhist, Lpz. 1905. Nr. 1: Unser Programm. [25]) S. 52. [26]) Vgl. Bertholet, Buddh. u. Christent. 13. 18: „die unverrückbare Basis, auf die sich die Spekulation des Buddhismus aufbaut“.

der christlichen Wiedergeburt durch ihn als die einzige Rettung für das sonst unrettbar dem Verfall geweihte Christentum bezeichnet. Um diese Behauptung prüfen und beurteilen zu können, ob wirklich durch den Ersatz der christlichen Wiedergeburt durch die buddhistische eine Neubelebung der christlichen Religion erwartet werden könne, müssen wir vor allem erst genauer feststellen, worin das eigentliche Wesen der buddhistischen Wiedergeburt besteht, zumal da vielfach von den Propheten der christlich-buddhistischen Zukunftsreligion etwas dafür ausgegeben wird, was mit buddhistischen Gedanken nichts zu tun hat.

Zweiter Teil.

Die indische Wiedergeburts- (Seelenwanderungs-)lehre im Gegensatz zur christlichen Lehre.

Kapitel I.

Die indische Wiedergeburtslehre auf heimatlichem Boden.

Einzug des Seelenwanderungsglaubens in das indische Denken.

Oldenberg hat in seinem trefflichen Werk über Buddha [1]) nachgewiesen, wie die großen maßgebenden Grundanschauungen des Buddhismus ein Erbteil sind, das er aus der vorangegangenen vedischen Entwickelung der indischen Religion übernommen hat. Insbesondere gilt dies von der Lehre von der Wiedergeburt. Wir begegnen ihr in der Form, wie sie dem Buddhismus zu grunde liegt, bereits in jenen philosophischen Spekulationen der Vedatexte (Upanishads), die in ihrer schulmäßigen Ausgestaltung den Namen Vedanta führen. [2])

Hier tritt sie in engem Zusammenhang mit der Alleinslehre der brahmanischen Philosophie auf. Schon die altvedische Religion, die wir aus den Hymnen des Rigveda (1500—1000) kennen, weist Züge auf, die darauf hindeuten, daß von Anfang an in dem indischen Volkscharakter diese Hinneigung zu pantheistischer Weltauffassung bestand. Daraus erklärt sich auch wohl jene eigentümliche Erscheinung, daß in jenen Hymnen der Gott, dem das Opfer gebracht und zu dessen Ehren die Opferhymnen angestimmt werden, jedesmal als der Alleinige und Höchste gepriesen wird. [3]) Man hat früher eine Art Monotheismus oder Henotheismus darin finden wollen. Vielmehr bereitet sich darin offenbar der Pantheismus der späteren Zeit vor, ohne daß man annehmen müßte, daß dem Dichter selbst schon die Gottheit als absolute Einheit, die sich aus dem Wesen des Opferns ergab, vorgeschwebt habe, die er nur im Hinblick auf das Volk als

---

[1]) Oldenberg, Buddha, sein Leben und seine Lehre, [3] 1897, [4] 1903; vgl. Deußen, allgem. Gesch. d. Phil. I, 2. Auf Oldenberg beruht in der Hauptsache die nachfolgende Darstellung der vedischen u. buddhistischen Lehre; die Zitate, wo nicht anders angegeben, nach der 3. Aufl. [2]) Deußen I, 2: 1000 od. 800 bis 500. Oldenberg 900—700. [3]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte [2] II, 16. Oldenberg, Religion des Veda 593.

Mehrheit besang.[4]) Wenn dem Gott Vorzüge, Taten und Erlebnisse anderer Götter beigelegt werden, so daß es außerordentlich schwer ist, die einzelnen Götterindividualitäten der alt-vedischen Religion auseinander zu halten, so kann man sich dem Eindruck schwer entziehen, als ob im Grunde die Gestalt einer großen Gottheit hinter ihnen steht, in deren „Umhüllung nach einander die jedesmal vom Dichter angeredeten Götter hineinschlüpfen". (Oldenberg.) Den entscheidenden Schritt zur bewußten Aufstellung der einen unwandelbaren Grundkraft aller Dinge, der ewigen Quelle alles Seins, die alle Einzeldinge aus sich entläßt und in sich wieder zurücknimmt, den taten die Brahmanen erst, als eine doppelte Spekulationenreihe von ihnen zu Ende verfolgt war, als die Spekulationen über Sinn und Kraft des Opfers, mit dem sie die Götter zum Dienst der Menschen zwangen, mit dem Grübeln über das Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit sich trafen in dem Bekenntnis: Das Selbst ist das All.

Das ganze Leben des Inders der alt-vedischen Periode drehte sich um die Opfer. Dadurch, daß die Brahmanen allein der heiligen Veden kundig und mit der immer komplizierter und schwieriger gewordenen Technik des Opfers vertraut waren, nahmen sie eine von ihnen ängstlich gewahrte, alles überragende Stellung über allen andern Kasten ein. Was aber war es, das ihren Gebeten und Opfern ihre Kraft verlieh, das die Brahmanen und ihre Sprüche über die profane Welt erhob? Es war das Brahma, ursprünglich das zauberkräftige heilige Wort. Diese Macht, die dem Opferspruch, dem heiligen Wort, seine Kraft verleiht, sollte das nicht die Grundkraft sein? Sie wurde als eine selbständige Potenz gedacht, die der Schöpfer und Herr der Welten (Prajâpati) als das Erstgeborene im All erschuf. Aber wie der Brahmane über die profane Welt, so erhob das Brahma sich über alle, auch die höchsten Götter als das weltschöpferische Prinzip alles Seins, „das da war, das da sein wird, das große Brahma, das Eine, Unvergängliche, das weite Brahma". Zu gleicher Zeit aber war dem über das Geheimnis der eigenen Person grübelnden Brahmanen die Vorstellung des Ich immer deutlicher geworden. All den Kräften, den Atemkräften, die den mensch-

[4]) Dahlmann, der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik, Freiburg 1901; dazu Orelli, Theol. Literaturblatt 1902, S. 153 f.

lichen Leib durchziehen, muß eine Grundkraft zu grunde liegen, die unbenannte Atemkraft, aus der die benannten Atemkräfte ihr Dasein schöpfen, das Zentrum und die Wurzel unsers Daseins, das Selbst, der Atman. Und was der indische Denker in dem Mikrokosmus des eigenen Daseins erkannt hat, das überträgt er ohne weiteres auf den Makrokosmos des Universums: Auch in ihm ist eine große Grundkraft, die das All bewegt und trägt, dieselbe, die das Prinzip des eigenen Lebens ist, der Atman. Beide Gedankenreihen fließen nun in einander: Was ist jenes undefinierbare Etwas, das Brahma, dem der Brahmane sich nahe fühlte, wenn er sich in sich selbst versenkte in Gebet und Meditation (auch Gebet war für den Inder kein Gespräch des Herzens, in dem Ich und Du sich gegenüberstehen, sondern in sich selbst versunkene Meditation), was ist es anders als der Atman? So ist es Ziel und Gipfelpunkt aller Erkenntnis, zu erkennen: „Das bist Du" (tat tvam asi) oder „ich bin Brahma" (aham brahmaasmi).[5])

Aber noch war diese Erkenntnis Eigentum weniger, erleuchteter Männer. Ihre weittragende Bedeutung, ihre erlösende Kraft offenbarte sich erst, als sie mit der Lehre von der Wiedergeburt zusammentraf, die, wie es scheint, im Zusammenhang mit ihr sich ausbildete eben zu jener Zeit, als die Alleinslehre eine bedeutsamere Rolle zu spielen anfing.

Zu allen Zeiten war es in Religionen, deren eigentliche Ausübung in der Hand von Priesterschaften lag, ein Interesse dieser Priesterschaften, den Gläubigen die ihnen nach dem Tode drohenden Gefahren besonders groß und unheimlich erscheinen zu lassen, um sie zu zwingen, ihre mächtige Hülfe zur Besiegung dieser unheimlichen Gefahren in Anspruch zu nehmen, und sie dadurch fester an sich zu binden. Ohne den Nutzen, den die Kirche als Institution davon hatte, hätte die Lehre vom Fegfeuer in der katholischen Kirche sich sicher nicht so rasch eingebürgert. In ähnlicher Weise scheinen schon früh die Brahmanen die Kraft und den Nutzen ihrer Opfer den Gläubigen dadurch recht eindringlich gemacht zu haben, daß der Opfernde auch im Jenseits davon profitiere. Nicht einmal nur vernichtete der Tod das Leben des Menschen, — wer nicht durch das rechte Wort und die rechte Opferspende sich zu lösen weiß, fällt seiner

[5]) Vgl. Deußen I, 2. 37.

Macht auch im Jenseits anheim: „Durch alle Welten fürwahr walten Todesmächte“, heißt es einmal,[6]) „opferte er diesen keine Spenden, würde ihn von Welt zu Welt der Tod finden; wenn er den Todesmächten Spenden opfert, schlägt er durch Welt auf Welt den Tod von sich zurück“. Insbesondere das Agnihotraopfer, das tägliche Morgen- und Abendopfer an die beiden Lichtspender des Tages und der Nacht, ist es, durch das die Erlösung vom Tode geschieht.[7]) In dieser Form des Wiedergeborenwerdens zum Wieder*sterben* tritt der Gedanke der Wiedergeburt in den Veden zuerst auf und nimmt von da an sofort eine völlig unbestrittene, allbeherrschende Stellung in dem religiösen Leben der Inder ein.

Woher stammt er? Das ist eine noch ungelöste Frage. Soviel kann man wohl sagen, daß, obwohl uns a. a. O. der Gedanke der Seelenwanderung zum erstenmal geschichtlich entgegentritt, er doch nicht von den Brahmanen erfunden ist, sondern irgendwie an alte Volksvorstellungen anknüpfen muß. Die Frage ist die, ist er ursprünglicher Besitz indischen, d. h. arischen Volksglaubens oder haben die Inder ihn bei den Ureinwohnern vorgefunden und von ihnen angenommen. Für letzteres scheint zu sprechen, daß der Gedanke erst verhältnismäßig spät in dem System der vedischen Religion seine Verwendung gefunden hat, und daß die Religion des Avesta, die sonst auf manche den Persern und Indern ursprünglich gemeinsamen Vorstellungen zurückführt, ihn nicht kennt.[8]) Die älteren Teile des Veda[9]) wissen noch nichts von ihm. Ein Fortleben der Seele nach dem Tode ist dem alten Inder selbstverständlich — und zwar ein Fortleben in voller Körperlichkeit (nicht nur eine Schattenexistenz wie bei Homer) und in einem Zustande, der nach dem Gesetz der Vergeltung für Gute und Böse verschieden ausfällt. Während die Volksphantasie gewiß gern in der Ausmalung der Freuden des Himmels geschwelgt hat, ließen die Brahmanen es nicht an drohenden, fürchterlichen Strafen der Hölle fehlen, von denen insbesondere betroffen werden solle, wer ihnen nicht die gebührende Schätzung erwies und mit Opfern geizte. Wenn nun die Brahmanen in ähnlicher Weise die Vorstellung von einem immer erneuten Sterben,

---

[6]) Oldenberg, Buddha 46 f. [7]) Andere Mittel, durch die man den Wiedertod abwehren kann, siehe Deußen I, 2. 294. [8]) Vgl. dazu Böklen, die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der parsischen Eschatologie 1902 S. 17 ff. [9]) Vgl. auch Deußen I, 2. 287.

vor dem nur der fleißig Opfernde sich bewahren könne, aufgreifen und für ihre Zwecke nutzbar machen, so mag die Wendung, die sie der Vorstellung von einem Wiedergeborenwerden der Menschen zu neuen Existenzen, die ja selbstverständlich die Voraussetzung des Wiedersterbens bildet, auf ihre Rechnung zu setzen sein. Diese Vorstellung selbst muß schon damals im Volksbewußtsein so festgewurzelt gewesen sein, daß die Brahmanen hoffen konnten, von dieser Wendung derselben für sich Erfolge zu erzielen.[10]) Noch mehr werden wir darin bestärkt, daß wir hier eine aus der Tiefe des Volksglaubens an die Oberfläche getretene Vorstellung vor uns haben, der sich nun priesterliche und philosophische Spekulation bemächtigte, wenn wir beachten, wie von dem Moment an, wo diese Lehre auftritt, sie als absolut unbestrittene und unbestreitbare Grundlage des gesamten indischen Lebens und Denkens erscheint, wie nicht nur die Habgier der Opferpriester sie auszubeuten weiß, sondern auch diejenigen, die die Wertlosigkeit und innere Unwahrheit des ganzen Opferzeremoniells erkannt haben, doch ihr ganzes Denken immer auf dies eine Ziel richten, wie eine Erlösung aus diesem furchtbaren ewigen Kreislaufe des Geborenwerdens und Sterbens (dem samsâra) möglich sei.[11]) Eine solche unbestrittene Herrschaft einer Idee ist doch nur dann denkbar, wenn sie mit den stärksten Banden an das ursprüngliche Seelenleben eines Volkes geknüpft ist.[12])

Ursprung des Seelenwanderungsglaubens.

Man hat das Aufkommen dieser Idee aus dem unwiderstehlichen Trieb des Denkens zur Einheit zu erklären gesucht.[13])

Richtig ist ja, daß die indische Alleinslehre sofort in unmittelbarsten Zusammenhang mit der Lehre von der Wiedergeburt trat, als ihre Ergänzung, die jenen trostlosen Gedanken des endlosen Irrens von Existenz zu Existenz, eines nie aufhörenden Ringens

[10]) Deußen will darin nur eins der Leiden neben andern sehen, die im Jenseits dem Nichtvollendeten drohen, unbestimmt, nicht als ein körperlicher Vorgang zu denken; erst Yainavalkya habe die Seelenwanderung. [11]) Es ist nicht richtig, wenn Falke (Gibt es eine Seelenwanderung, 1904 S. 6) behauptet, in keiner Religion sei dieser Gedanke bestimmend geworden. [12]) Vgl. Schröder, Pythagoras und die Inder S. 28. Happel, Die religions-philosophischen Grundanschauungen der Inder 1902, S. 170. [13]) Jürgen Bona Meyer, die Idee der Seelenwanderung, Hamburg 1861, S. 17.

gegen die bleiche Macht einer immer sich erneuernden Vernichtung milderte, indem sie zugleich auf den Weg zur Erlösung hinwies. Davon später. Richtig ist ferner, daß für eine Auffassung, für die alles in der Natur nur das Atmen eines Lebens war,[14]) alles die Äußerung einer Weltseele, alles nur ein Tropfen im Meer des Alls, für die in Tier und Pflanze, Mensch und Stein, in allem nur das eine Wesen der Seele lebte, daß für solche Auffassung das Übergehen einer Seele in eine andere Gestalt nichts Befremdliches hatte. Aber unmittelbar sind die beiden Gedanken dieser Wurzel (dem Streben nach Einheit) schwerlich entsprossen.

Die Lehre von der Seelenwanderung verdankt ihre Entstehung nicht einem Triebe des Denkens, sondern dem praktischen Bedürfnis. Man fand in ihr eine Antwort auf die vielen schweren Fragen und Rätsel, die im Leben einem nachdenklichen Menschen entgegentreten. Und daß diese Antwort in dieser Form erfolgte und als vollgenügend sofort auch von dem einfachen Mann empfunden wurde, erklärt sich doch wohl nur dadurch, daß sie an eine ihm vertraute Anschauung anknüpfte. Ich glaube, daß man die erstmalige Entstehung des Seelenwanderungsglaubens nur erklären kann, wenn man auf jene primitive Naturanschauung des Naturmenschen zurückgreift, den Animismus, der nachweislich das Denken der Naturvölker ausnahmslos vollkommen beherrscht. Alles Lebendige, d. h. alles, was dem Naturmenschen den Eindruck des Lebens macht, Tiere nicht nur, sondern auch der Baum mit seinen säuselnden Blättern, der rauschende Bach, die wandelnden Lichter des Himmels, das Gewitter mit Sturm und Regen, mit seinen zuckenden Blitzen und dem Grollen des Donners, alles ist beseelt von einem denkenden, fühlenden, wollenden Geist, der sich von dem menschlichen nur graduell und an Stärke unterscheidet.[15]) Erfahrungen des eigenen Seelenlebens (Träume, ekstatische Zustände, Rausch, Visionen) führten weiter zu der Annahme, daß diese Geister an keinen festen Körper gebunden sind, sondern den ihrigen willkürlich verlassen und frei auf Erden und in der Luft herumspuken können. Der Seele insbesondere, die bei dem Tode des Menschen ihrer bisherigen Behausung verlustig

[14]) Meyer S. 18. [15]) Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft 1899, I, 61 ff.

gegangen war, mußte daran liegen, sich eine neue Wohnung zu verschaffen. Sehr verbreitet ist der Glaube,[16]) daß sie nach dem Tode sich eine Zeit lang in der Umgebung des Leibes offenbar zu jenem Zweck aufhält. Bestattungsgebräuche der alt-vedischen Kultur weisen auf einen ähnlichen Glauben hin. So wird in einem alten Brahmanatexte vorgeschrieben, auch Vögeln einen Kloß, wie ihn die Manen empfangen, hinzuwerfen, „denn es wird gelehrt, daß die Väter einherziehen, das Aussehen von Vögeln annehmend".[17]) Und wenn man zur Aufrichtung eines Grabhügels schreitet — was möglichst lange Zeit nach dem Todesfall zu geschehen hat —, und die Gebeine an dem Ort, wo sie beigesetzt waren, nicht mehr findet, soll man Staub von jener Stätte nehmen oder am Wasserrande ein Gewand ausbreiten und den Namen des Verstorbenen rufen. Wenn sich dann ein Tier darauf niederläßt, soll dies die Stelle der Gebeine vertreten.[18]) Offenbar liegt dem der Gedanke zu grunde, daß die Seele des Verstorbenen in einem bei dem Bestattungsort umherschwirrenden Insekt und dergleichen sich verkörpere. Aber auch die Möglichkeit, daß Menschenseelen in Pflanzen Wohnung nehmen, scheint nach dem Begräbnisritual desselben Brahmanatextes nicht ausgeschlossen. Und wieder an anderen Stellen erscheinen sie in den Sterngestalten des Himmels verkörpert: „Die Wesenheiten der Weisen, die Gutes getan haben, sind in der Höhe leuchtend zu schauen," „die Sterne sind das Licht derer, die durch ihre guten Werke zum Himmel gelangen" (alte vedische Texte).[19])

Das ist freilich noch keine Seelenwanderung[20]) im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. eine durch verschiedene, ja vielleicht endlose Generationen sich hindurchziehende Reihe von Wiedergeburten, Wiederverkörperungen einer und derselben Seele in immer neuen

[16]) Beispiele bei Meyer S. 8. 38. [17]) Oldenberg, Religion des Veda 563; so auch bei Völkern Südamerikas, in der Deutschen Mythologie nach Wuttke, Geschichte des Heidentums: Meyer S. 8. 38. [18]) Ganz Ähnliches wird von den Samoa-Insulanern erzählt. Vgl. Bertholet, Seelenwanderung. Rel. Volksbücher III, 2 S. 16. [19]) Oldenberg, Religion des Veda S. 564. [20]) Deußen I, 2. 285 gegen Oldenberg; aber Deußen behauptet nun, daß diese abergläubischen Vorstellungen den Seelenwanderungsglauben in Indien nicht hervorgebracht haben, ja auch schwerlich irgend welchen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Zu leicht macht sich Happel die Genesis dieses Gedankens, indem er ihn einfach mit der Vorstellung von dem Weltgefangenhaus, das jede Seele durchwandern muß (a. a. O. 163. 170), gleichsetzt.

Leibern. Aber in dieser Vorstellung, daß die Seele eines Verstorbenen eines irgendwie beschaffenen Körpers bedürfe, um fortleben zu können, liegt doch wohl eine Wurzel dieses Glaubens vor, die es gleichzeitig erklärt, wie man auf die Idee kommen konnte, daß Menschenseelen auch in anderen als menschlichen Leibern sich wieder verkörpern können.[21])

Tylor, der in seinem Werk: die Anfänge der Kultur[22]) den Spuren des Seelenwanderungsglaubens bei den Naturvölkern sorgfältig nachgegangen ist, will darin erst eine sekundäre Bildung desselben sehen. Die Lehre von der Seelenwanderung habe wahrscheinlich mit der ganz einfachen und verständlichen Idee begonnen, daß menschliche Seelen in neuen menschlichen Körpern wiedergeboren würden, und erst später habe diese Vorstellung sich auch auf die Wiedergeburt in Tieren usw. übertragen. Unter den zahlreichen Beispielen des Seelenwanderungsglaubens bei den Naturvölkern, die er gesammelt hat, scheinen einige allerdings darauf hinzudeuten, daß es die Tatsache der von Generation zu Generation sich forterbenden Familienähnlichkeit war, die von ihnen auf diese Weise erklärt wurde. Insbesondere das Problem des Atavismus, d. h. daß gewisse charakteristische körperliche oder seelische Eigentümlichkeiten eines Vorfahren nach Überspringung einer oder mehrerer Generationen in auffälliger Weise in einem jüngeren Gliede eines Geschlechts wiederkehren, schien auf die einfachste Weise dadurch gelöst zu werden, daß man annahm, daß die Seele eben jenes Vorfahren in diesem Nachkommen sich wieder verkörpert habe.[23]) Aber ebensoviele Beispiele lassen sich offenbar hierdurch nicht erklären, sondern führen auf die vorhin genannte Wurzel des Seelenwanderungsglaubens zurück. So, wenn nordamerikanische Indianer in den Algonkindistrikten ihre verstorbenen Kinder am Wege begraben, damit deren Seelen in vorbei-

---

[21]) Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie [3] II, 498; Rhode, Psyche [2] II 134. [22]) Dtsch. von Spengel und Poske, 2 Bände, Lpz. 1873. [23]) Siehe hierzu Schneider, die Religion der afrikanischen Naturvölker 91. S. 202. Noch heute suchen fürsorgliche Eltern der Negerstämme Ostafrikas auf Grund dieses Glaubens ihren neugeborenen Kindern einen ehrenvollen Lebenslauf zu sichern, indem sie beim Namensfest des Kindes dem Fetischwahrsager ein reichliches Trinkgeld geben, damit der Familienfetisch dem Wahrsager offenbare, welcher verehrte Vorfahre in dem Neugeborenen sein Erdenleben wieder beginnt. — Andere Beispiele bei Bertholet S. 12f.

gehende Mütter einfahren und auf diese Weise wiedergeboren werden möchten, oder wenn in einem anderen Indianerstamm der Medizinmann die Seele eines Sterbenden oder Toten durch Handauflegung und Anblasen direkt auf einen Verwandten desselben überträgt, so daß sie im nächsten Kinde, das demselben geboren wird, wiederkehrt. Natürlich, daß ein neuer menschlicher Körper als passendste Behausung einer menschlichen Seele betrachtet wird. Aber wo sollen die obdachlos gewordenen armen Seelen der Verstorbenen ihn gleich hernehmen? Sie müssen einstweilen mit Körpern vorlieb nehmen, die sie in der Nähe des Begräbnisplatzes auftreiben können. Und in der Tat finden wir zahlreiche Parallelen zu jenen den früher erwähnten alt-vedischen Bestattungsgebräuchen zu grunde liegenden Anschauungen. So lassen manche Indianerstämme die Seelen der Verstorbenen in Vögel übergehen.[24]) Die Zulus lassen ihre Toten zu Schlangen werden, Häuptlingsseelen nehmen von Löwen Besitz. In Guinea nehmen Affen in der Nähe von Begräbnisplätzen die Geister der Verstorbenen auf. Unter den peruanischen Indianerstämmen gab es einige, die die Toten in Gestalt von Tieren, die ihren Charaktereigenschaften entsprachen, die Wälder durchstreifen ließen. Und bei vielen Negervölkern ist es Glaube, daß die Mozimu (Ahnenseelen) es lieben, Tiergestalten anzunehmen.[25]) Hier ist der Zusammenhang mit dem Totemismus, dessen Vorhandensein Oldenberg auch im alten Indien als wahrscheinlich erwiesen hat,[26]) dem Glauben einiger Naturvölker, daß der Stamm, dem einer angehört, von einer bestimmten Tierart stammt, der man deshalb göttliche Verehrung schulde, besonders deutlich. In beiden Fällen ist es ja die Tatsache, daß man Eigenschaften, die man am Menschen hoch schätzte, auch bei Tieren wahrnahm, die zu dem Glauben führte, daß in letzteren menschliche Seelen hausen müßten. Jedenfalls läßt sich nach alledem nicht behaupten, daß die Idee der Seelenwanderung ursprünglich nur von einer Wiederverkörperung menschlicher Seelen in menschlichen Leibern etwas wußte, was ja auch an sich nicht vorauszusetzen ist, da der Animismus in den Seelen, die er allen lebenden Wesen zuschrieb, einen Unterschied nicht annahm. So erklärt es sich auch, daß in der entwickelteren Form der Wiedergeburtslehre bei Brahmanen und Buddhisten die Verkörperung von Seelen in Tieren

---

[24]) Tylor II, 6 f. [25]) Schneider 154 f. [26]) Religion d. Veda S. 85 f.

und Pflanzen in ihrem System der Seelenwanderung eine feste Stelle fand, ja auch über den Menschen hinaus in übermenschlichen Wesen (Göttern) für möglich gehalten wurde. Jene naivere animistische Anschauung von der Welt konnte ja auch der pantheistische Philosoph in der Form sich aneignen, daß er in der Welt nur die Erscheinung des einheitlichen Grundes aller Dinge sah, so daß zwischen allen Organismen wegen der Einheitlichkeit ihres Lebensgrundes eine durchgehende Verwandtschaft herrscht, die der Seele eine Wanderung von einem zu anderen ermöglicht.

Verfolgen wir nun die Entwickelung dieser Lehre bei den Indern etwas genauer! Wir sahen, daß nach allgemeiner uralter Anschauung in den verschiedensten Wesen menschliche Seelen sich verkörpern können. Von hier aus war ja nur ein Schritt zu der Anschauung, daß nach dem Tode der Mensch in die Natur übergehe und seine einzelnen Teile sich mit den Elementen verschmelzen, insonderheit die Seele in die Luft zurückkehre und den unendlichen Raum durchschweife.[27]) Diesen Schritt finden wir vollzogen in einer der ältesten Stellen des Veda, in der von einer Wiedergeburt direkt die Rede ist, in der Kaushitâki-Brâhmana-Upanishad. Sollte hier jener Punkt sein, auf dem sich alt-arische Anschauungen — auch dem avestischen Perser ist die letzterwähnte Ansicht geläufig — mit dem Volksglauben der indischen Urbevölkerung trafen? Dafür nämlich, daß der Seelenwanderungsglaube bei den Indogermanen zu gemeinsamem Urbesitz[28]) gehöre, ließe sich nur das Auftreten desselben in den orphischen Mysterien bei den Griechen anführen, während er sonst gerade bei den Völkern des südöstlichen Asiens auch heute nachweisbar ist. Doch läßt sein Auftreten in den orphischen Mysterien, wie wir sehen werden, auch eine andere Erklärung zu. Wie lautet jene interessante Stelle, in der von der Wiedergeburt direkt die Rede ist? „Alle, welche aus dieser Welt scheiden, gelangen in den Mond. Dieser schwillt in der ersten (lichten) Hälfte des Monats von den Lebenshauchen jener an; während der anderen (dunkeln) Hälfte des Monats befördert er jene zur Geburt. Der Mond ist das Tor zur himmlischen Stätte. Wer ihm (auf seine Frage) antwortet, den läßt er durch, wer ihm aber nicht antwortet, den regnet

[27]) Vgl. Weber, Miscellen aus dem indogermanischen Familienleben 1893. 138 b. Böklen. [28]) Als ausgemachte Sache betrachtet das Andresen S. 12.

er hierher herab, nachdem er sich in Regen verwandelt hat. Ein solcher wird hier je nach seinen Werken und seinem Wissen wiedergeboren, als Wurm, als Motte, als Fisch, als Vogel, als Löwe, als Eber, als wilder Esel,[29]) als Tiger, als Mann oder ein ander Wesen in diesem oder jenem Zustand."[30])

Wie es um jene Hypothese des Aufkommens der Seelenwanderungslehre in der indischen Religion auch bestellt ist, jedenfalls gewinnen wir hier einen Einblick in die Entstehung der Wiedergeburtslehre, wie sie den späteren Spekulationen zu grunde liegt. Was wir bisher verfolgten, war der alte Volksglaube an die Verkörperung menschlicher Seelen in Tierleibern, Pflanzen, anderen Teilen des Universums, wie wir ihn auch sonst bei Naturvölkern antreffen. Zu einer eigentlichen, konsequent durchgeführten Theorie von einer planvollen und in sich notwendigen Wanderung der Seele durch verschiedene Körper, einer durch ein bestimmtes Gesetz geregelten Reihe von Wiedergeburten desselben menschlichen Wesens in irdischen Körperformen wird dieser Volksglaube erst, als der Geist des Menschen — und in dem grübelnden Inder geriet er zuerst darauf — nach einer Lösung des peinvollen Rätsels suchte, das uns aufgegeben wird durch die Ungleichheit der menschlichen Lebenslose, für die der Verstand in den Menschen, so wie sie sind, den zureichenden Grund nicht entdecken kann, desselben Rätsels, das den Frommen in Israel das Herz abdrückte, dem Dichter des Buches Hiob, dem Sänger des 73. Psalms. Möglich, daß die schroffen, völlig unübersteiglichen Schranken, die das Kastenwesen seit altersher in Indien zwischen den einzelnen Volksgenossen aufgerichtet hatte, den Blick nachdenklicher Brahmanen oder edelgesinnter Kshatryas frühzeitiger hier als anderswo darauf richtete, möglich, daß schmerzvolle persönliche Erlebnisse wie bei den israelitischen Frommen — auffälliges Unglück der Frommen gegenüber auffälligem Glück der Gottlosen — diesem oder jenem bitter sich aufdrängten, — jedenfalls daß hier ein Gesetz der Vergeltung herrschen müsse, stand dem Inder gerade so fest wie dem Israeliten. Selbst wenn man sich scheute über die Rätsel des Todes, über den Zustand des Menschen nach seinem Tode

---

[29]) Deußen, „Beißstier". [30]) Vgl. Saussaye ² II, 54; s. die ausführliche Erörterung dieser Stelle bei Deußen I, 2. 299 ff. Er sucht in ihr die Zusammenarbeitung einer älteren (Fünffeuerlehre) u. einer jüngeren Lehre (Zweiwegelehre) nachzuweisen.

und die Art seiner Fortexistenz bestimmte Ansichten auszusprechen, daß zwischen dem Tun des Menschen und seinem Sein ein unzerreißbarer Zusammenhang bestehen müsse, war das Axiom, das unverrückbar feststand: Artabhâga fragt den berühmten Lehrer Yajnavalkya: „Yajnavalkya, wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein, sein Atem in den Wind, sein Auge zur Sonne, sein Denken zum Monde, sein Ohr zu den Himmelsgegenden, sein Leib zur Erde, sein Selbst zum Äther, seine Behaarung zu den Pflanzen, sein Haupthaar zu den Bäumen; in den Wassern findet sein Blut und sein Samen die Stätte. Wo aber bleibt der Mensch selbst?" — „Gib deine Hand her, Freund," lautet die Antwort, „Artabhâga, wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon unter den Leuten." Da traten sie hinaus und ratschlagten. „Was sie redeten, von der Tat (karman) redeten sie; und was sie da kündeten, die Tat kündeten sie: rein (glücklich) wird er durch reine Tat, böse (unglücklich) durch böse Tat.[31])

Herrschaft des Seelenwanderungsglaubens über das indische Denken.

Durch die Karmalehre schienen die Rätsel des Lebens gelöst, und dem Menschen das Auge für die verborgensten Zusammenhänge des individuellen Seins geöffnet. Damit das unerbittliche Gesetz der Vergeltung ausnahmslose Herrschaft ausüben konnte, wurden der individuellen Existenz unbegrenzte Stufen und Formen der Entwicklung in unbegrenzter Zeit eröffnet oder auch umgekehrt: weil durch den Seelenwanderungsglauben das gegenwärtige Dasein an zahllose ihm voraufgegangene Stufen der Entwicklung geknüpft werden konnte, war es leicht, dieses Gesetz zur vollen Geltung kommen und keine Forderung auch der strengsten Gerechtigkeit unerfüllt zu lassen. Wer kann sagen, was hier das Frühere oder das Spätere, was das Stützende, was das Gestützte in diesem kühn in schwindelnde Höhe sich hebenden Gedankenbau war. Der Mensch ist in jedem Augenblick seines Daseins genau das, was er selbst aus sich gemacht hat, er genießt und leidet stets nur das, was er verdient.[32]) Keine Tat bleibt ohne ihre Frucht. Was der Mensch jetzt ist, und was ihn

---

[31]) Oldenberg, B. S. 51; nach Deußen I, 2. 367 die ältesten Worte überhaupt, in denen von Seelenwanderung die Rede ist. [32]) Subhadra Bhikschu (Buddh. Katechismus 6. Aufl. S. 38).

trifft, ist die genaueste Folge seines Tuns in früheren Existenzen, so weit es nicht in dieser begründet ist; und wie er im gegenwärtigen Dasein sich benimmt und was er tut, bestimmt mit unfehlbarer Sicherheit Art und Inhalt seiner künftigen Existenz. Fürwahr eine verblüffend einfache Lösung aller jener Schwierigkeiten, die zu allen Zeiten nachdenklichen Menschen viel zu schaffen gemacht haben. Fragen wie sie die Jünger Joh. 9 beim Anblick des Blindgeborenen an den Herrn richten, können garnicht aufkommen. Bitteren Wahrnehmungen, wie sie den Sängern von Psalmen wie 37, 49, 73 sich aufdrängten, scheint von vornherein ihr Stachel genommen: Das Glück, dessen der Böse sich erfreut, ist Lohn seiner guten Taten in früherer Existenz, für seine bösen Taten wird ihn in späterer schon die Strafe ereilen; und das Unglück, unter dem der Gute seufzt, ist Strafe seiner bösen Tat im früheren Leben, des Lohnes für seine guten Taten wird er im späteren Dasein schon nicht verlustig gehen. Diese Wirkung der Tat auf die Art der Existenzen im Kreislauf der Geburten — der Mensch wird, was er getan hat — ist mit der Zeit auf das allergenaueste ausgerechnet worden. Es wurde gewissermaßen eine Tabelle aufgestellt, von der jeder dies gegenseitige Verhältnis von Ursache und Wirkung ohne weiteres ablesen konnte. Aus ihr konnte jeder ersehen, für welche Sünden früherer Existenzen er in gegenwärtigen körperlichen Gebrechen, Kastenangehörigkeit usw. seine Strafe zu sehen habe. Durch sie erfuhr er aber auch, was für Früchte Taten der gegenwärtigen Existenz in künftigen Lebensformen ihm tragen würden. Im 12. Kap. von Manus Gesetzgebung liegt dies System der Seelenwanderungslehre vor. Der beherrschende Gedanke ist: in welcher Sinnesart auch immer ein Mensch eine Handlung vollbringt, er wird die Früchte davon in einem Körper ernten, der mit einer entsprechenden Eigenschaft begabt ist.[33]) Danach ordnen sich die Geburten zu verschiedenen Klassen von Existenzen: die Güte, das Streben nach geistiger Verdienstlichkeit führt zu einer Existenz als Gott, die Tätigkeit, das Streben nach Macht und Besitz, zu menschlicher Wiedergeburt, die Verdunkelung, das Streben nach sinnlichen Lüsten zu tierischer Existenz. Und in noch niedrigere — leblose Existenz sinkt herab, wer sich grober körperlicher Sünden schuldig macht.[34]) So geht die Stufenleiter der Existenzen von Steinen

---

[33]) Vgl. Tylor a. a. O. II, 9. [34]) Saussaye II, 55 f. Tylor II, 9.

und Pflanzen an durch Insekten, Würmer und Fische, Vögel, Raubtiere und andere Tierarten, zu denen die Çudras gehören, und durch dämonische Existenzen hindurch hinauf zu den Menschen und hier wieder durch die verschiedensten Klassen von Menschen und verschiedener höherer Geisterarten hindurch hinauf bis zum Gipfel der Menschheit, Einsiedlern, Asketen und Brahmanen, bis endlich die Spitze der durch Güte erworbenen Existenzen im Brahma erreicht wird. Wie das gedacht ist, mögen einzelne Beispiele zeigen: Grausame werden als blutdürstige Tiere wiedergeboren, Korn- und Fleischdiebe als Ratten und Geier; wer gefärbte Kleider, Küchenkräuter, Räucherwerk stahl, soll dementsprechend ein rotes Rebhuhn, ein Pfau, eine Bisamratte werden; wer seinen geistigen Vater, den Brahmanen, verbrecherisch entehrt, soll 100 Mal als Gras, als Strauch, als Aasvogel, als Raubtier wiedergeboren werden. Der Mörder eines Brahmanen wird erst nach Sühnung seiner Verworfenheit durch die Folterqualen der Hölle in ein wildes Tier oder einen Paria übergehn.

Niemandem, auch dem größten indischen Denker nicht, fiel es ein, an dieser Lehre irgendwie Zweifel zu hegen. Aber derselbe Gedanke, der tröstliches Licht auf das Elend und die Ungerechtigkeiten des Lebens geworfen hatte und als Befreiung hätte empfunden werden können, ward nun für den indischen Denker zu einer drückenden Fessel, die ihn nicht mehr losließ.[35]) Wie hypnotisiert starrt sein Auge immer nur auf diesen einen Punkt, und sein Denken vermag über diese selbstgesetzten Schranken nicht mehr hinaus. Eine jede Existenz trägt kraft des unzerreißbaren Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung den Keim einer neuen Existenz in sich, — wer weiß, ob einer besseren? Von einer Geburt zur andern wird der Mensch fortgerissen. Jede neue Geburt führt wieder zum Tode! Welch entsetzlicher Gedanke unentrinnbar in diesen ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens (den samsâra) gebannt zu sein!

Indische Erlösungstheorien vor und neben Buddha.

Wir können uns denken, daß die Seele des Inders mit allen Kräften und leidenschaftlichem Sehnen danach rang, einen Ausweg aus dem samsâra zu finden. Die große Menge nahm ihre Zuflucht zu den Opfern, deren vom Wiedertode erlösende Kraft die Priester

[35]) Vgl. Weber, Z.D.M.G. IX 239; dagegen Deußen I, 2. 306.

nicht müde wurden, ihr anzupreisen. Dem Denker bot sich zunächst jene früher geschilderte Atman-Brahmalehre als rettender Ausweg dar. Ist unser inneres Wesen, unser Selbst, der Atman, eins mit der Grundkraft, dem ewigen Prinzip und der eigentlichen Wesenheit alles Seins, dem Brahma, so ergibt sich daraus als unmittelbare Folgerung, daß die Seele, die nicht zu der Erkenntnis dieser Einheit durchgedrungen ist, ihr Ziel noch nicht erreicht hat. Eben daß sie mit ihrem Denken und Streben an der Welt des Vielen, des trügerischen Scheins haftet, ist die Quelle ihres Leidens. Denn so lange sie das tut, ist sie dem Gesetz unterworfen, das die Welt des Vielen beherrscht, dem Gesetz des Entstehens und Vergehens, des ewigen Wechsels von Geburt und Tod. „Von Tod zu neuem Tode geht, wer hier Vielfältigkeit erspäht." [36]) Von der Herrschaft dieses Gesetzes kann die Seele keine Tat, auch die beste nicht, erlösen, denn auch diese bannt sie in die Sphäre des Endlichen, trägt in sich den Keim einer Neuexistenz. Aber wer auf alles Tun verzichtet, wer das auf die Vielheit gerichtete Schauen und Begehren überwindet, wer die Scheinwirklichkeit der Sinnenwelt und der individuellen Existenz und die Einheit des Atman mit dem ewig unwandelbaren Brahma erkannt hat, wer erkannt hat: aham brahma asmi „ich bin Brahma", der wird nicht erlöst, sondern der ist schon erlöst, [37]) der ist der individuellen Existenz und damit der Notwendigkeit des samsâra entronnen. Er ist ein Wissender, der eins geworden mit dem Brahma über Leid und Vergänglichkeit erhaben ist. „Wie eine Stickerin" (Brâhmana der 100 Pfade), „von einem bunten Gewande ein Stück abnimmt und eine andere, neue, schönere Form bildet, so läßt auch der Geist (im Tode) diesen Leib fallen und ins Nichtwissen versinken, und bereitet sich eine andere, neue Gestalt, von Manen oder Gandharven, von Brâhmas oder Prajâpatis Natur, oder eine göttliche oder eine menschliche oder von andern Wesen. . . . Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er, wer Gutes tat, wird zum guten Wesen, wer Böses tat, zum bösen; rein wird er durch reine Tat, böse durch böse Tat. . . . So, wer im Begehren befangen ist! Wer aber nicht begehrt? Wer ohne Begehr, vom Begehren frei ist, wer nur den Atman begehrt, wer sein Begehren erreicht hat: aus

---

[36]) Hardy, Indische Religionsgeschichte (Samml. Göschen) 1898 S. 59.
[37]) Deußen I, 2. 365.

dessen Leib entweichen die Odemkräfte nicht (in einen andern Leib), sondern ziehen sich hier zusammen, er ist das Brahma und zum Brahma geht er. Davon sagt der Vers: „„Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst, — geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hienieden ein."" [38]) Nach dem Tode aber braucht er eine Wiedergeburt nicht zu fürchten, denn das Wissen verbrennt den Samen der Werke, so daß zu einem abermaligen Geborenwerden kein Stoff vorhanden ist.

Wenn auch nicht alle die philosophischen Formeln sich zu eigen machten, in denen hier die Erlösung verkündigt wird, auf dem hier betretenen Wege der Abwendung von der reichen Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens, der Geringschätzung der Kräfte und Ziele des sittlichen und kulturellen Handelns, einer um alles, was außerhalb vorgeht, völlig unbekümmerten, allein mit sich selbst beschäftigten Versunkenheit, — auf diesem Wege, den freilich Klima, geographische Lage wie Volkscharakter gleich sehr begünstigten, haben die Inder bis auf den heutigen Tag allein die Erlösung gesucht. Die Brahma-Atman-Lehre mußte der weltflüchtigen Stimmung, zu der der Inder ohnehin neigte, besonders Vorschub leisten. Ist allein in dem ewigen, gestaltlosen, in sich selbst ruhenden Atman volle Befriedigung und Seligkeit, alles, was außer ihm ist, aber voll Kümmernis, wie will der Mensch dem Leiden, der Welt entfliehen, anders als wenn er ihr selbst und allen ihren Interessen entsagt und in der Waldeinsamkeit sich der sinnenden Versenkung in das Brahma ergibt. Man erfand in dem Yoga eine besondere Methode, die auch von den Buddhisten aufgenommen und weiter ausgebildet wurde, durch allerlei äußerliche Hülfsmittel (zusammengekauertes Stillsitzen, Fixierung des Blickes, Anhalten des Atems), den Zustand völligen Einsseins mit dem Brahma (Erlöschen des individuellen Bewußtseins) schneller herbeizuführen. Man suchte durch Kasteiungen allerlei Art das Selbst von der Sinnlichkeit loszulösen, von der Gebundenheit an den Körper zu befreien. Es ist bekannt, mit welch finsterem Fanatismus diese Selbstkasteiung im modernen Hinduismus teilweise noch heute betrieben wird. Die Jainasekte, [39]) die 250 Jahre

---

[38]) Oldenberg S. 49; vgl. Deußen I, 2. 313. [39]) Oder mit Oldenberg, Buddha, 4. Aufl. S. 76 Anm. 2: eine Sekte, die die späteren Jainas als der eigenen Sekte gleichartig empfinden konnten.

vor Buddha entstanden, von einem Zeitgenossen desselben (Mahavira) reformiert, eine Zeit lang dem Buddhismus im Einfluß auf das Volksleben den Rang streitig machte, und andere „Samana"- (d. h. Asketen-) Sekten erhoben die Askese sogar zum einzig sicheren Weg der Erlösung. Auch hier ist das Ziel: der Seelenwanderung zu entgehen. Und da der Mensch durch das Karma in ihrem Kreislauf festgehalten wird, kommt es darauf an, dies zu vernichten. Das geschieht dadurch, daß man den Tätigkeitstrieb überwindet, der die Seele verleitet, sich an Sinnlichkeit und Körperlichkeit zu heften. So verhindert man die Ansammlung von Karma im gegenwärtigen Leben. Aber auch aus früheren Existenzen ist Karma vorhanden; dessen entledigt sich der Mensch nur durch strenge Askese. „Durch Kasteiung entsteht das Abschneiden" (des Karma), durch sie macht die Seele sich frei vom Leib. Darum gilt es, alle Fesseln abzustreifen — auch der Kleider entledigt sich ein Zweig der Jainisten [40]) — und, was besonders verdienstlich ist, durch freiwilligen Hungertod seinem Leben ein Ende zu machen. Ist so das Karma in jeder Form vernichtet, so ist die Seele, die selber unzerstörbaren Wesens ist, aus der Knechtschaft der Körperlichkeit und der Wanderung erlöst, im Zustand des Nirwana.

In diesen Kreisen schon finden wir den Zusammenschluß der einzelnen Asketen zu ähnlichen Ordensgemeinschaften wie die waren, in denen sich später der Buddhismus organisierte. Und wie die Buddhisten scheiden sich die Jainisten, die noch heute in Indien zahlreiche Anhänger zählen, in Ordensleute, denen allein die strengste Befolgung der heiligen Pflichten obliegt, und Laien, die im bürgerlichen Leben verharren und den Heiligen Wohltat erweisen, und für die jene Regeln gemilderte Form angenommen haben. Nicht nur in ihrem ursprünglichen Atheismus, auch in ihren Lebensregeln und sittlichen Vorschriften berühren sie sich vielfach mit den Buddhisten, nur daß letztere die schroffe Askese der Jainisten verwarfen. Was aber die philosophischen Grundanschauungen betrifft, so finden wir diese deutlich vorgebildet in einer dritten vorbuddhistischen Form, sich der Erlösung aus dem Samsâra zu versichern, der Sankhyaphilosophie, [41]) die ebenso wie jene anderen großen Bewegungen des

[40]) Die Nigganthа (= die von Fesseln Befreiten) oder Acelaka (die Nackten).

[41]) Die auch nach Oldenberg, 4. Aufl. S. 67 „in älteren Vorstadien dem Buddhismus vorangegangen" und von Einfluß auf ihn gewesen ist.

indischen religiösen Lebens, Jainismus und Buddhismus, der Kshatryakaste ihren Ursprung verdankt. Diese Philosophie ist im Gegensatz zum Vedanta schroffer Dualismus. Sie geht aus von der totalen Verschiedenheit zwischen Materie und Geist, die weder zusammen, noch jedes für sich auf eine letzte Einheit sich zurückführen lassen, sondern nur in der Vielheit, in der sie der Beobachtung entgegentreten, existieren. Wie später Buddha, nahm sie das Dasein der Welt, so wie sie ist, als Tatsache hin und richtete ihr Augenmerk ganz auf den Mechanismus, der die Erscheinungswelt beherrscht. Wie Buddha lehnte sie es ab, auf die Frage nach ihrer Entstehung Auskunft zu geben, ließ sie ebensowenig von einem Gott geschaffen wie aus einem Lebensgrunde emaniert sein. Diese Vielheit der individuellen Geister erscheint nun empirisch an Körper gebunden, darin besteht ihr Leiden, darin die Notwendigkeit des Samsâra. Aber bei dem absoluten Wesensunterschied des Geistigen und Körperlichen kann die Seele im eigentlichen Sinne ja gar nicht von den Zuständen des Körpers berührt werden, es ist nur ein Reflex, der auf sie fällt, wie die rote Hibiskusblüte einen Farbenschimmer wirft auf den Krystall, in dem sie steht. [42]) Das „Nichtunterscheiden" von Materie und Geist ist daher die eigentliche Quelle alles Übels. Überwindet der Mensch es durch die Erkenntnis des rein illusorischen Zusammenhanges von Körper und Seele, so löst diese sich aus den Banden der Körperwelt und des Samsâra und geht in den Zustand völliger Bewußtlosigkeit ein.

Die buddhistische Gestaltung des Seelenwanderungsglaubens. Die Wiedergeburt und die Erlösung von ihr.

Keiner dieser Wege zur Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten konnte dem Sakyamuni (dem Weisen aus dem Geschlechte der S.), der sich zum Buddha berufen wußte, genügen. Die Nichtigkeit des Opferzeremoniells hatten schon längst tiefere Geister durchschaut, und mit ihm die Götter, die der Priestermacht untertan waren, verächtlich zur Seite gestoßen als eine, wenn auch überirdische, so doch keineswegs ihrem eigentlichen Wesen nach den Menschen überragende Klasse von Wesen. Aber auch die brahmanische Spekulation über das All-Eine vermochte Buddha nicht zu befriedigen.

---

[42]) Vgl. Saussaye II, 2, 2. Aufl. S. 61.

Man kann die Ablehnung aller Metaphysik nicht weiter treiben als Buddha es tat. Alle neugierigen Fragen, die bloßem Erkenntnisdrang entspringen, weist er beharrlich zurück. Was Ursprung und Quelle des Seins ist, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unendlich ist, ob die Lebenskraft mit dem Körper identisch ist oder von ihm verschieden, ob es eine in allem Wechsel beharrende Substanz in der Welt oder im Seelenleben des Menschen gibt oder nicht, das alles sind Fragen, deren Beantwortung er abweist, weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel der Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Eine Tatsache ist es, die sein Denken und Sinnen gefangen hält, es so unaufhörlich in Anspruch nimmt, daß es darüber an allen anderen Problemen achtlos vorübergeht, das ist das Leiden der Welt. „Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: Die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens." „Wie das große Meer nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also ist auch diese Lehre und Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung."

Da tritt uns nun von vornherein eine paradoxe Tatsache entgegen: so groß der Widerwille ist, den Buddha gegen alle metaphysische Spekulation hegt, so entschieden sein Bestreben, die Tatsachen und Dinge der Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie sind, ja so rationalistisch und bisweilen geradezu skeptisch der Zug ist, der durch seine ganze Denkweise hindurchgeht, — an jenem Grunddogma indischen Denkens, der Lehre von der Seelenwanderung, hat er nie auch nur leise gerüttelt. Sie ist auch für ihn fraglose, unbestreitbare Wirklichkeit, auch für ihn der alles beherrschende Ausgangspunkt alles Denkens und Strebens. Jene Entwicklung dieser Lehre, die ursprünglich zur Erklärung des Unglückes im Dasein bestimmt, nun das Dasein selbst als ein Unglück erklärt, hat hier ihren Höhepunkt erreicht. Daß der Mensch in den unerbittlichen Kreislauf des samsâra gebannt ist, ist sein Leiden, daß er von ihm befreit wird, seine Erlösung. „Den Wiedergeburtsweg endlos — habe vergeblich ich durchirrt — Des Daseins Baumeister suchend — Leidvoll ist der Geburten Los, — Hauserbauer! entdeckt bist Du! — Nicht wirst Du wieder baun das Haus — Zerbrochen sind die Balken Dein,

des Hauses Zinnen sind zerstört — Das Herz, dem Irdischen entflohn (der Vergänglichkeit entronnen), — Hat alles Wollens End' erreicht" — so faßt einer der schönen Sprüche des Dhammapada die Quintessenz der buddhistischen Lehre zusammen. So sind Grundgedanke und Stimmung, die den Buddhismus beherrschen, durchaus aus altindischem Boden und Volkscharakter erwachsen. Auf diesen Voraussetzungen beruht seine Erlösungslehre und ist auf sie zugeschnitten. Wo sie nicht vorhanden sind, wird sie schwerlich dauernd erfolgreich sein.

Was ist denn nun das Neue seiner Predigt, die der ganzen Welt die Erlösung verheißt? Er hat den „Hauserbauer" entdeckt, den tiefsten Grund des Gebanntseins des Menschen in die leidvolle Kette der Wiedergeburten und damit die Möglichkeit endgiltiger Befreiung aus ihr gefunden. „Dies, ihr Mönche", so lautet die zweite und dritte edle Wahrheit, „ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst." — „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung des Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren."

Buddha hat für die zweite Wahrheit noch eine andere Formel erfunden, die Formel vom Kausalnexus des Entstehens, die für ihn und den späteren Buddhismus gleiche Wichtigkeit mit den vier heiligen Wahrheiten hatte. Diese Formel besteht aus einer Kette von Begriffen, die so abstrakt logischer, jedes konkreten Anschauungsgehaltes barer Natur sind, daß Buddha selber fürchtete, seinen doch in ganz anderer Weise als wir von Jugend auf an abstraktes Denken und phantastische Begriffsspielereien gewöhnten Landsleuten werde es „schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen". Es lautet: Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen[43] (sankhârâ), aus den Gestaltungen entsteht Erkennen, aus dem Erkennen Name und Körperlichkeit (Individualität), aus Name und Körperlichkeit entstehen die

[43]) Nach Walleser, die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus 1904 S. 85: Karma.

sechs Gebiete (die Sinne, mana das Denken — der sechste Sinn), aus diesen entspringt die Berührung (der Sinne mit ihren Objekten), aus dieser wieder Empfindung, aus der Empfindung entsteht Durst (tanhâ Durst nach Sein, Wille zum Leben), aus dem Durst das Haften (upâdâna — an der Existenz), aus dem Haften das Werden (Kreislauf des Lebens, samsâra), aus dem Werden entsteht Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung.

Verständlicher für gewöhnliche Menschen bringt das, worin Buddha die eigentliche Ursache des Leidens sah, jene zweite Wahrheit zum Ausdruck: der Durst nach Sein (tanhâ), der Wille zum Leben (Schopenhauer), das ist die Quelle alles Leidens. Denn er führt von Wiedergeburt zu Wiedergeburt! Aber wie ist das möglich, da die Lehre des Buddha im Menschen keinen festen Punkt kennt, auf den im gegenwärtigen Leben die in ruhelosem Wechsel sich ablösenden Empfindungen und Vorstellungen eines Individuums sich beziehen, der zwischen ihnen die Kontinuität eines einheitlichen Bewußtseins herstellt, da Buddha von einem Ich und dementsprechend von einem im samsâra beharrenden Träger der wechselnden Existenzformen nichts weiß? Ausdrücklich wird unter den Ketzereien, die ebenso wie Lüste und Leidenschaften das upâdâna verursachen, auch das attavâda genannt, die Annahme eines an sich existierenden Ich!

Wie die einzelnen Teile eines Wagens, — so macht der Weise Nagasena dem König Milinda klar, — der Wagen selbst nicht sind, sondern der Wagen selbst nur ein Wort ist, das man braucht, wo die Teile des Wagens zusammenkommen, so sieht die gewöhnliche Meinung da, wo die Teile eines Körpers zu einem Ganzen verbunden und Gefühls-, Willens- und Erkenntnisakte nachweisbar sind, eine Person, aber in Wahrheit ist das nur ein Name, ein wirkliches Subjekt, ein Träger der Seelentätigkeit ist nicht vorhanden. Buddha verzweifelte, wenn es einen unzerstörbaren Kern des Individuums gab, an der Möglichkeit einer Befreiung aus dem Kerker. [44]) Wie dem Buddhisten das Sein sich in den unaufhörlichen Strom des Werdens auflöst, in das ewig sich erneuernde Spiel des Entstehens und Vergehens, so kennt er auch keine Seele, sondern nur seelische Funktionen ohne einen ruhenden Grund im ruhelosen

---

[44]) Schultze, der Buddhismus als Religion der Zukunft. 2. Aufl. II, 42.

Durcheinanderwogen der Vorstellungsmassen und Kräfte, die sie zu gestalten streben, keinen einheitlichen Mittelpunkt, der ihnen die Richtung bestimmt, kein Subjekt, das sie zu dauerndem Besitz sich aneignet. „Ein Sehen, ein Hören, ein Sichbewußtwerden, vor allem ein Leiden findet statt; eine Wesenheit aber, die das Sehende, Hörende, Leidende wäre, gibt es nicht." Das Individuum erscheint in eine Reihe von psychischen Zuständen aufgelöst, denen kein bleibendes Substrat zu grunde liegt.[45]) Mußte da die Lehre von der Seelenwanderung nicht auch mit in den allgemeinen Auflösungsprozeß verschlungen werden? Man sollte es meinen. Hier aber zeigt sich die Zähigkeit dieses alten Glaubens. Seelenwanderung im eigentlichen Sinne konnte der Buddhismus nicht lehren; aber mit Hülfe einer anderen alt-indischen Lehre, der uns bekannten Karma-Lehre, hielt er fest an ihr in einer eigentümlichen Form der Wiedergeburtslehre. Was in dem Menschen die Illusion der verschiedenen Arten psychischer Zustände (dharma), eines Ich, einer einheitlichen beharrenden Persönlichkeit hervorgerufen hat (die fünf skandhâs: Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmungen, Gestaltungen, Erkennen), zerfällt im Tode, es bleibt das Karma, und das verbindet sich beim Vorgang der Empfängnis mit dem tanhâ zur Erzeugung einer Neuexistenz. Tanhâ (Wille zum Leben) ist die wirkende Ursache unseres Daseins und unserer Wiedergeburt überhaupt; karma dasjenige, was die Art und Beschaffenheit unseres Daseins und unserer Wiedergeburt bestimmt. Karma ist das Kausalitätsgesetz auf die moralische Welt übertragen;[46]) wie eine Ursache ohne Wirkung undenkbar ist, so gibt es keine Tat des Menschen, die ohne Frucht bleiben kann. „Nicht in den Fernen des unermeßlichen Weltenraumes, nicht in des Meeres Mitte, nicht in den Tiefen der Bergesklüfte findest du eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen Taten entrinnen könntest." Der Mensch bleibt nicht kraft der Unauflöslichkeit seiner Seele bestehen, sondern kraft der Unzerstörbarkeit seiner Tat.[47]) In jeder seiner Existenzen häuft der Mensch durch gutes und böses Tun karma auf, das den Stoff

---

[45]) Walleser a. a. O. S. 82. [46]) Nach Walleser a. a. O. S. 86, einer der interessantesten Versuche, die sittl. Weltordnung mit der Einsicht in die Momentaneität des phänomenalen Seins zu vereinigen. [47]) Vgl. Saussaye [2] II, 90.

seiner nächsten Existenz bildet, so lange der Durst nach Sein nicht erloschen ist.

Genau in derselben Weise, wie wir es in der brahmanischen Lehre fanden, verbindet sich hier mit dem Begriff des karma eine mechanische Vergeltungstheorie oder: karma selbst ist Gesetz einer moralischen Weltordnung. Was den Menschen hier Gutes trifft, ist die Frucht seines Verdienstes, das Böse, unter dem er zu leiden hat, abzubüßende Schuld aus früherem Lebenslauf. Möglich ist, daß ein besonders günstiges karma, das er sich hier erwirbt, ihn das nächste Mal in göttlicher Existenz wiedergeboren werden läßt. Aber das hindert nicht, daß er, wenn ungünstiges karma früherer Existenz nicht völlig sich erschöpft hat, das nächste Mal in eine der zahlreichen Höllen herabgerissen oder als Tier wiedergeboren wird, bevor er in menschlicher Existenz weiter an seiner Erlösung arbeiten kann. Denn diese ist nur in menschlicher Daseinsform zu erlangen. So hat Buddha selbst, ehe er zum Sammâsam-Buddha (Erlöser der ganzen Welt, unterschieden vom Pacceka-Buddha, Buddha für sich allein) wurde, 550 mal der Wiedergeburt sich unterworfen, wie die Buddha-Legende berichtet. 4 mal wurde er Maha Brahma, 20 mal Dewa Sekra, mehr oder weniger oft durchlief er die Stufen eines Eremiten, Königs, Reichen, Sklaven, Töpfers, Spielers, Schlangenbißarztes, Affen, Elefanten, Stiers, einer Schlange, Schnepfe, eines Fisches, Frosches.

„Es ist nicht dasselbe Wesen, es sind auch nicht verschiedene Wesen, die in der Reihe der Existenzen einander ablösen", erklärt wiederum der heilige Nagasena dem König Milinda; „sondern wie die Flamme eines Lichtes in der ersten Nachtwache nicht identisch ist mit der in der zweiten und dritten und doch die ganze Nacht hindurch brennt an demselben Stoff haftend, so schließt sich in der Reihe von Wiedergeburten die Kette der Wesenselemente zusammen." Der moralische Charakter des Tuns stellt das Bindeglied in dieser aufeinanderfolgenden Reihe her. Dieser schafft sich neue Erscheinungs- und Körperformen, ohne daß ein Bewußtsein des Zusammenhangs der späteren mit den früheren vorhanden ist. Nur dem vollendeten Buddha wird — freilich im Widerspruch mit Buddhas eigener Anschauung — die Fähigkeit zuerkannt, die ganze Reihe der früheren Existenzen zu überblicken.

Wenn man nun aber sagen wollte: ja, aber es muß doch einen

Augenblick gegeben haben, wo diese Flamme zum ersten Mal angezündet wurde, einmal muß ein Individuum doch zum ersten Mal durch sein Tun ein karma hervorgebracht haben, das nun den ganzen endlosen Strom seiner Existenzreihe in Fluß brachte! — Darauf läßt die Buddhistische Lehre sich nicht ein. Das karma bleibt auch für den Buddhisten ein Mysterium, ein dem menschlichen Verstande undurchdringliches Gesetz, eine unbekannte Größe, die an den Anfang der Rechnung gestellt wird.[48]) Wenn als erstes Glied jener Kausalitätskette das Nichtwissen genannt wird, so setzt das bereits ein Wesen voraus, das durch die Unkenntnis jener vier Wahrheiten (— anders wissen die Dogmatiker des Buddhismus es nicht zu erklären —) sich dem samsâra überantwortet hat, und ausdrücklich erklärt Buddha: „Ohne Anfang und Ende, ihr Jünger, ist dieser samsâra. Unerkennbar ist der Beginn der Wesen, die in Unwissenheit befangen und von Lebenswillen getrieben von Geburt zu Geburt umherirren und wandern. Was, meint ihr, ist mehr: das Wasser in den vier großen Meeren oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, seit ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und jammertet und klagtet, weil euch zu teil wurde, was ihr haßtet und nicht zuteil wurde, was ihr liebtet? Des Vaters, der Mutter, des Bruders, der Schwester, der Kinder Tod, Verlust der Verwandten, der Güter, die Qual, die Krankheit — das alles habt ihr seit undenklichen Zeiten erlitten und darüber sind von euch mehr Tränen vergossen worden als Wasser in den vier großen Meeren ist."

Hier wird also ohne weiteres die Identität der Person in der Existenzenreihe des samsâra vorausgesetzt. Ebenso hat die vorhin dargestellte Vergeltungslehre ja nur Sinn, wenn es dieselbe Person ist, die in einer späteren Existenz für das, was sie in einer früheren getan hat, bestraft oder belohnt wird. Daß er damit mit seiner Seelenlehre in unvereinbaren Widerspruch gerät, macht aber dem Buddha wenig zu schaffen. Er zieht, wie wir hier sehen, jene im Bewußtsein des Inders unausrottbar haftenden Vorstellungen herbei, um seine Predigt vom Leiden, dem alles Vergängliche, eben weil es vergänglich ist, unterworfen ist, besonders eindringlich zu machen. In der Flamme, die, solange sie Brennstoff hat, sich fortwährend

---

[48]) Walleser a. a. O. S. 93.

erneut und doch zugleich sich selber fortwährend verzehrt, sah er die wahre Natur des Seins abgebildet.

Im Erlöschen des Feuers, dadurch daß ihm der Brennstoff entzogen wird, im Erlöschen des Durstes (tanhâ), der, wie der Wind die Flamme, so die Seele von einer Existenz zur anderen trägt, dadurch daß man den Willen zum Leben und alles Begehren und Streben völlig aufgibt, — darin besteht folgerichtig denn auch die Erlösung (nirvâna: Erlöschen). Es ist klar, daß bei dieser Theorie der Erlösung auf der anderen Seite die Leugnung einer beharrlichen Seelensubstanz in der Seelenlehre dem Buddhismus gute Dienste leistete. Denn nun bedarf es ja nur des Aufhörens der sankhâra, der täuschenden Gestaltungen, die die Wiedergeburt bedingen, der Vorstellungen, Empfindungen, Taten, die das Haften an der Existenz hervorbringt, und Stoff zu einer neuen Existenz ist nicht mehr da. „Des Werdens Strom ist gehemmt, des Leidens Wurzel ist vernichtet, nicht gibt es hinfort Wiedergeburt." Freilich scheint damit auch unausweichlich die Konsequenz gegeben, daß, da s. z. s. nichts übrig bleibt, das in den Zustand des Nirwana eingehen kann, dieses selbst in dem reinen Nichts, in der Aufhebung des Lebens und Seins überhaupt bestehen müsse. Aber diese Konsequenz hat Buddha selbst niemals gezogen. Als der Mönch Mâlunkjaputta zum Meister kommt und ihn fragt, ob der vollendete Buddha jenseits des Todes fortlebt oder nicht fortlebt, weist Buddha ihn mit dieser Frage ab. Von den Gläubigen wird verlangt, daß sie verzichten auf eine bestimmte Beantwortung dieser Frage. Es soll ihnen genügen zu wissen, daß Nirwana ein Zustand ist, in dem das Ende des Leidens erreicht ist und der Wiedergeburt, die gänzliche Vernichtung jeglicher Begier, Hasses und Wahnes. Es ist die Negation nicht der Realität, sondern des täuschenden Scheins derselben.[49]) Aber an solchen bloß negativen Bestimmungen vermochte das nach Leben und Ewigkeit dürstende Herz auch im Buddhismus nicht völlig sich genügen zu lassen. Wie das Nirwana im Diesseits, das der Erlöste schon hier erreicht, als ein Zustand vollkommenen, inneren Friedens geschildert wird, begleitet von der unerschütterlichen Gewißheit der erlangten Befreiung, so wird das Parinirwana, das jenseitige Nirwana, vom späteren Buddhismus gedacht als Eingehen

[49]) Vgl. Schultze, a. a. O. II, 50.

ins wahre Sein, ins Ewige, Unvergängliche, wo keine Unterschiedlichkeit, kein Kampf und Leiden mehr ist.[50]) Von seinen eigenen Voraussetzungen aus läßt sich diese Deutung als Buddhas Lehre nicht halten. In Wirklichkeit lenkt der Buddhismus am Ziel wieder in die brahmanische Weltanschauung ein, nur daß er einen anderen Weg einschlägt, als der von ihr empfohlen wurde, um zu diesem Ziel zu gelangen. Welches ist dieser Weg?

Wir sahen, daß in der brahmanischen Erlösungslehre die Askese eine große Rolle spielte. Auch Buddha soll, wie erzählt wird, Jahre lang in den Wäldern von Uruvêla in strengster Kasteiung gelebt haben, so daß 5 andere Asketen in seiner Nähe der Bewunderung voll waren. Als er auf diesem Wege die Erleuchtung, die er suchte, nicht fand, gab er ihn auf. Der Weg zur Aufhebung des Leidens, den er verkündete, ist der heilige achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Im Vordergrund steht auch hier wie in der brahmanischen Ethik das rechte Wissen, wie natürlich, wenn das Nichtwissen die Quelle alles Übels in der Welt ist. Die Erkenntnis bringt die Erlösung. Betrachtendes Sichversenken in die Vergänglichkeit alles Daseins und das Leiden mit seinem Entstehungsgrund soll zur Überwindung des Haftens am Dasein führen. Hat also das Wissen eben die 4 heiligen Wahrheiten zum Inhalt, die wir kennen gelernt haben, so muß seine unmittelbare Folge die Abwendung von diesem Leben mit seinen Aufgaben und Gütern sein. Die buddhistische Ethik — auch das teilt sie mit der brahmanischen, wie mit der indischen Ethik überhaupt — trägt einen weltflüchtigen Charakter. Das Dasein selbst ist ja ein Übel, das Haften an individueller Existenz die Quelle alles Leidens. So gilt es sich von diesem zu lösen, alle Bande zu durchschneiden, die uns an dieses nichtige Leben fesseln, als ein Bikshu aus der Heimat in die Heimatlosigkeit „hinauszugehen". Allein wer dem Buddha hierin nachfolgt, gehört zu seiner eigentlichen Gemeinde und hat die Aussicht, wie er das Nirwana zu erreichen. Die weltlichen Anhänger des Buddha (Upasakas) können es im günstigsten Falle so weit bringen, daß sie in der nächsten Wiedergeburt Bikshus werden und nun auf dem achtteiligen heiligen Pfad in das Nirwana eingehen.

[50]) Vgl. z. B. die Darstellung im Buddhistischen Katechismus v. Subhadra Bikshu. 6. Aufl. 1898 S. 35 f.

Und nur für diese Laienbrüder kommen nun die positiven sittlichen Gebote in Betracht, die die buddhistische Ethik einschärft, und in deren Erfüllung der Buddha selbst, als er noch Bodhisatva war, ein hohes Vorbild war: Wohlwollen, Mitleid, Barmherzigkeit, Mildtätigkeit usw. Das sind alles Tugenden, die man üben muß nicht um der anderen willen, sondern um seiner selbst willen, weil das Gute belohnt und das Böse bestraft wird, und der Mensch durch das günstige oder ungünstige karma, das er sich aufhäuft, je nachdem die Möglichkeit der Erlösung sich näher oder ferner rückt. Wer aber den Pfad der Vollendeten wandelt, für den ist die Notwendigkeit Gutes zu tun, wie überhaupt etwas zu wollen und zu tun, nicht mehr vorhanden. Für ihn gelten keine positiven Gebote mehr. sondern nur noch negative, kein: Du sollst — mehr, sondern nur noch: Du sollst nicht. —

Die Unzulänglichkeit und der innere Widerspruch der buddhistischen Lehre.

Ist das wirklich eine Ethik, von der man sagen kann, daß sie die vollkommenste in ihrer Art ist, die es je gegeben hat?[51]) Ungerecht wäre es freilich zu leugnen, daß die buddhistische Moral, die ja mit ihrer Forderung der Ertötung des individuellen Lebenstriebes zugleich den Kampf wider alles selbstsüchtige Wesen verlangt, eine hohe Stufe der Sittlichkeit vertritt. Und gewiß hat der Buddhismus sich große Verdienste um die sittliche Hebung und Förderung eines gewaltigen Teils der Menschheit erworben. Aber schon das richtet ihn, daß die aus seinem eigenen Wesen sich ergebenden Forderungen, zu allgemeingültigen Normen erhoben, jede sittliche Betätigung des einzelnen und damit den sittlichen und kulturellen Fortschritt des Ganzen, dem er angehört, unterbinden und einfach unmöglich machen würden.[52]) Wir dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß für den, der nach dem Nirwana trachtet, überhaupt keine sittlichen Verpflichtungen gegen andere Wesen mehr existieren. Auch das vielgerühmte Mitleid des Buddhisten mit allem Lebendigen ist rein passiver Natur und beschränkt sich darauf, nie-

[51]) Max Müller, Essays S. 193. [52]) Die „Mißbildungen" des religiösen u. sozialen Lebens, die in den asiatischen Völkern unter der Herrschaft des Buddhismus eingetreten sind, zeigt gut Hackmann in den religionsgeschichtlichen Volksbüchern III, 4—7.

mand Böses zu tun, kein Leben zu zerstören, ohne zu der Forderung tatkräftiger aufopfernder Liebe, der Lebensförderung des andern fortzuschreiten. Denn durch jedes Tun, durch jedes Aussichheraustreten wenn auch zum Wohle des Nächsten oder des Ganzen würde er ja wieder sich in die Welt verstricken und in ihr Leid und aus dem unseligen Kreislauf des Samsâra nicht herauskommen. Für ihn gilt: „man suche nicht, was lieb ist, auf, noch jemals das, was unlieb ist. Das Liebe nicht zu schauen bringt Schmerz, und ebenso Unliebes schaun. Darum laß gar nichts lieb dir sein! Verlust der Lieben ist ja schlimm. Für solche gibt es Fesseln nicht, denen nichts lieb ist noch unlieb." [53]) Also völlige Abkehr von allem, völlige Gleichgültigkeit gegen alles, was ihn irgendwie veranlassen könnte, aus sich heraus und mit der Welt und dem Leben in ihr in Verbindung zu treten, das ist das Ideal des buddhistischen Heiligen. Von Schaffung kultureller Werte, von sittlicher Durchdringung des sozialen Lebens und Förderung des Gemeinwohls kann dabei keine Rede sein. Das buddhistische Ideal kann nur im Mönchsleben verwirklicht werden. Und die andern? Sie müssen freilich da sein, damit die Bikshus in den Stand gesetzt werden den achtteiligen erhabenen Pfad der Erlösung zu wandeln. Aber von der unmittelbaren Erreichung des Ziels, dem jene nahe sind, sind sie ausgeschlossen, vor allem auch alle Frauen als solche, deren höchste Hoffnung ist, daß sie in ihrer nächsten Existenz nicht als Frauen wiedergeboren werden. Wie die buddhistische Sittlichkeit rein negativ und passiv ist, so ist sie auch durchaus aristokratisch, — d. h. sie kann niemals zum Gemeingut eines Volkes, geschweige denn der Menschheit werden, — und sie ist im tiefsten Grunde egoistisch. Es ist ein seltsamer Widerspruch, der sich in ihr verkörpert hat: auf der einen Seite Leugnung der Persönlichkeit, scheinbar völliger Verzicht auf die Selbstbehauptung des Ich, völlige Aufhebung der individuellen Existenz oder ihres Scheins durch Verneinung des Willens zum Leben das Ziel alles Strebens — und der Weg dahin ein durchaus egoistisches, um Wohl und Wehe des Nächsten grundsätzlich unbekümmertes Gerichtetsein auf einen schon gegenwärtigen selbstsüchtigen Genuß der Erlösung. Und wenn schon im Streben des Bikshu egoistische Motive sich nicht verleugnen können, ganz unverhüllt

---

[53]) Vgl. Schroeder, Buddhismus u. Christentum. Reval 98. S. 28.

werden sie aufgeboten bei der von den Upasakas geforderten Sittlichkeit.

Hier herrscht die allerniedrigste Nützlichkeitsmoral. Von dem wahren Wesen des Sittlichen hat keine Ahnung, wer die buddhistische Ethik um deswillen über die christliche stellt, weil in ihr das höchste Prinzip sittlichen Handelns, die völlig selbstlose Liebe in viel vollkommenerer Weise durchgeführt sei. In diesem Urteil ist der wahre Sachverhalt geradezu auf den Kopf gestellt. Gewiß will und kann die christliche Ethik nicht auf die Selbstbehauptung der eigenen Persönlichkeit verzichten, wie keine Ethik es tun kann, die sich nicht einfach über die in der menschlichen Natur und Geistesanlage gegebenen Bedingungen hinwegsetzt und die unausrottbaren Bedürfnisse des menschlichen Herzens mißachtet. Aber sie weist uns an, diese Selbstbehauptung der Persönlichkeit durch Überwindung des egoistischen Grundzuges der Natur zu vollziehen in der frei gewollten Abhängigkeit von dem allmächtigen Gott, der die Liebe ist und die Macht des Guten in der Welt. Wer in der Lebensgemeinschaft mit diesem Gott die Vollendung persönlichen Lebens gewinnt, der erlebt die volle Befriedigung des Glückverlangens in seiner Brust in dem Frieden und der Seligkeit eines mit Gott versöhnten und von keinem Leid der Welt angefochtenen Gemüts, der hat zugleich für den sittlichen Willen ein unüberbietbares Ziel: die Mitarbeit an der Verwirklichung des höchsten Liebeszweckes Gottes mit der Welt, an dem Bau seines Reiches auf Erden. Die christliche Wiedergeburtslehre bringt das auf den kürzesten Ausdruck, daß der Mensch ein Ziel hat, das über dem Kreis des natürlichen Lebens liegt und zugleich, daß er nicht daran zu verzweifeln braucht, dieses Ziel zu erreichen. Die indische Wiedergeburtslehre aber steht ganz und gar im Bann einer naturhaften, unter-, ja widersittlichen Anschauung des Menschenlebens und liefert uns rettungslos einem radikalen Pessimismus, ja Nihilismus aus.

Wir haben nunmehr die buddhistische Wiedergeburtslehre in ihrem eigentlichen Wesen, wir haben ihre Grundlage und ihre Konsequenzen kennen gelernt. Im Hinblick auf die gegenwärtige Anpreisung derselben ist es wichtig, daß wir sie uns in ihrer eigentlichen Gestalt vor Augen halten. Das Charakteristische an dieser Lehre ist also, daß die wiederholte Verkörperung des Menschen in irdischen Existenzformen rein kausal, nicht teleologisch begründet wird.

Nicht irgend welchen höheren Zwecken, etwa der persönlichen Vervollkommnung des Individuums dient dessen immer erneute Geburt ins irdische Leben hinein, sondern sie geschieht, weil sie nach dem unverbrüchlichen Gesetz von Ursache und Wirkung, das in der Gestalt einer ganz äußerlichen Vergeltungstheorie auf das sittliche Gebiet übertragen wird, einfach geschehen muß. Rein äußerliche, sinnliche Maßstäbe sind es, nach denen das menschliche Leben beurteilt wird, mechanisch wird Verdienst und Lohn, Schuld und Strafe gegen einander abgewogen. Das, was als Leiden empfunden wird und als Strafe für böses Tun gelten soll, das, was als Glück gepriesen und als Lohn für gute Taten in Aussicht gestellt wird, sind Zustände des äußeren Menschen, Gestaltungen des natürlichen Lebens, ein größeres oder geringeres Maß sinnlichen Genusses oder äußerer Unbehaglichkeit und Drangsal. Die Erkenntnis von dem überragenden Wert der menschlichen Seele, von der selbständigen Bedeutung des inneren persönlichen Lebens gegenüber allem äußeren, zuständlichen, naturhaften Sein fehlt oder, wenn sie aufleuchtet, geschieht es nur, um sofort den Menschen an der Geltendmachung seines selbständigen Wertes verzweifeln und im Kampf gegen die Widerstände der Natur die Waffen strecken zu lassen. So haben animistische Vorstellungen im Bunde mit einer mechanischen Kausalitäts- und Vergeltungstheorie in der indischen Wiedergeburtslehre eine Fessel geschmiedet, die den Menschen auf ewig in den Banden des naturhaften Seins festhält. Die ihr entsprechende buddhistische Erlösungslehre ist die Antwort auf sie: die Bankerotterklärung der Persönlichkeit des Menschen gegenüber der Natur. Der Wille des Menschen wird nur aufgeboten, um sich selbst zu verneinen. Irgend ein positives Ziel fehlt gänzlich, wie es doch sonst mit dem Glauben an eine sittliche Weltordnung sich einstellt, sofern der Mensch im sittlichen Bewußtsein sich nicht nur als ein Objekt, sondern auch als ein Werkzeug derselben empfindet mit dem unwiderstehlichen Drang über die Natur hinauszukommen und sie nicht zu vernichten, sondern zu beherrschen und in seinen Dienst zu nehmen. Hier erscheint als einziges Mittel sich der Natur zu erwehren, die radikale Abkehr von ihr, der Verzicht auf jegliche positive Einwirkung auf sie. Die Natur hat über den Geist gesiegt. Und gänzliche Zwecklosigkeit des Lebens, das ist schließlich die Lösung des Daseinsrätsels, die uns die indische Wiedergeburtslehre gibt. Sollte das wirklich das letzte Wort sein, das gesprochen

werden kann? Wer kann uns zumuten, um seinetwillen die Lösung, die der christliche Glaube uns bietet, von der Hand zu weisen?

Nun in Wahrheit ist es auch nicht die echte buddhistische Wiedergeburtslehre, die uns im modernen europäischen Buddhismus gewöhnlich angeboten und als Allheilmittel angepriesen wird, sondern eine Lehre, die durch Gedanken beeinflußt ist, die aus ganz anderen Quellen stammen und in eine ganz andere Welt hineinführen als die indische Lehre. Aber nicht erst heute hat sie diese Gedanken in sich aufgenommen, die ihrem eigentlichen Wesen fremd sind, sondern sie haben schon früh mit ihr sich verbunden, als sie ihre Wanderung durch die abendländische Völkerwelt antrat. Darauf lenken wir jetzt unseren Blick.

Kapitel II.

Wanderung der indischen Wiedergeburtslehre durch die abendländische Völkerwelt.

Bekanntlich hat der Buddhismus, der wie der Jainismus wirkliches Verständnis nur in den Kreisen der Brahmanen und Kshatryas fand, in seinem eigenen Vaterland fast ganz einem volkstümlichen Religionssystem, das wir den Hinduismus nennen, das Feld lassen müssen. Der alt-indische Götter- und Dämonenglaube hatte sich trotz Brahmanismus und Buddhismus ungestört in den niederen Kasten forterhalten; und die Brahmanen waren im Interesse ihrer eigenen Herrschaft klug genug, ihre Ideen demselben anzupassen. Aus den Kompromissen, die brahmanische Spekulation mit dem alten Volksglauben mit seinen lokalen Götter- und Dämonenkulten schloß, entstanden die zahllosen Sekten, die die jetzige Religion Indiens, den Hinduismus, bilden. Aber die Lehre von der Seelenwanderung hat ihre Stelle in ihr nicht verloren. Darf man jedoch von einer Wanderung reden, die die indische Wiedergeburtslehre durch die Welt angetreten hat? Hat sich diese Lehre nicht auch in anderen Völkern aus uralten animistischen Vorstellungen, in denen wir die Keime der späteren Wiedergeburtslehre der Inder fanden, selbstständig, ohne fremde Einflüsse von außen her entwickelt? Es mag

gestattet sein, diese Frage bei dem Interesse, das die Seelenwanderungsidee neuerdings gefunden hat, etwas ausführlicher zu erörtern, zumal die Geschichte dieser Idee, die kürzlich Falke[1]) gegeben hat, nicht in allen Punkten zureichend ist.

1. Seelenwanderungsglaube bei den Griechen.

a) Seine Herkunft.

An sich ist es sehr wohl möglich, daß nachdenkende Köpfe in verschiedenen Völkern unabhängig von einander auf die Vorstellung einer Seelenwanderung gekommen sind.[2]) Gewiß werden unter gleichartigen Entwickelungsbedingungen sich immer — und zumal bei Völkern, die von Hause aus verwandt sind — viele Berührungspunkte ergeben, auch wenn diese Völker in gar keinen wirklichen Verkehr mit einander getreten sind. Und so würden wir uns nicht darüber zu wundern brauchen, wenn wir dem Seelenwanderungsglauben unter den Kulturvölkern gerade bei indogermanischen Völkern begegneten. Tatsächlich nämlich finden wir ihn unter den Kulturvölkern außer den Indern nur bei den Griechen.[3]) Aber es ist nun doch keineswegs sicher, ja eher unwahrscheinlich als wahrscheinlich, daß dieser Glaube bei den Indern, bei denen wir ihn zuerst in ausgebildeter Gestalt antreffen, ein Erbe alt-arischen Volksglaubens ist. Wir sahen, daß weder die ältesten heiligen Schriften der Inder noch die der Perser ihn haben. Das spricht nicht gerade dafür, daß der Seelenwanderungsglaube gemeinsamer Urbesitz der indogermanischen Völker wäre. Wir haben es verfolgt, wie er zum erstenmal etwa im ersten Drittel des ersten vorchristlichen Jahrtausends bei den Indern ans Licht tritt, im Zusammenhang

---

[1]) Gibt es eine Seelenwanderung? Halle 1904 S. 13—89. [2]) Vgl. M. Müller, theosophy or psychological religion 1893 S. 208. Zeller, die Philosophie der Griechen I, 1 [5] S. 63 f. [3]) Nicht bei den Ägyptern, darüber später! Was Caesar (bell. Gall. IV, 1) von dem Seelenwanderungsglauben der Gallier berichtet, ist doch sehr problematischer Natur, namentlich wenn Diodor von Sicilien aus diesem Glauben die Sitte herleitet, daß sie bei Bestattungen Briefe an ihre Angehörigen auf die Scheiterhaufen legten, was doch mit Seelenwanderung sich nicht gut reimt. Auch die von Valerius Maximus erwähnte Sitte, daß die Kelten sich unbedenklich Geld liehen auf das bloße Versprechen hin, es im Jenseits zurückzuerstatten, führt noch nicht auf eigentlichen Seelenwanderungsglauben. Vgl. die Stellen bei Falke S. 42, dazu Bertholet S. 28, Zeller a. a. O., schon Irhovius, de palingenesia veterum, Amsterdam 1733 S. 310.

mit der brahmanischen Alleins-Spekulation. Aus den arischen Stammsitzen haben die Griechen also diesen Glauben jedenfalls nicht mitgebracht. Den Griechen der homerischen Zeit, die doch schon eine lange und bedeutungsvolle Kulturentwickelung nach ihrer Trennung von den Stammverwandten hinter sich hatten, ist er so fremd wie nur möglich. Und auch später, als er etwa um dieselbe Zeit als Buddha seine Volksgenossen auf einen neuen Heilsweg führte — also Jahrhunderte nachdem er in Indien sich bereits eingebürgert hatte —, hier und da unter den Griechen Anhänger fand, ist er dem eigentlichen Griechen immer als etwas Fremdartiges, als ein exotisches Gewächs erschienen, das unmöglich heimatlichem Boden entsprossen sein könne. Herodot leitete ihn darum von den Ägyptern her.[4]) Sie hätten, meint er, den Gedanken zuerst ausgesprochen, daß die Seele des Menschen unsterblich sei. Wenn der Körper vergehe, gehe die Seele in ein anderes lebendes Wesen, das dann gerade entstehe, ein; habe sie alle Tiere des Festlandes und des Meeres und die Vögel durchwandert, gehe sie wieder in einen gerade geborenen Menschenleib ein, diesen Umlauf vollführe sie in 3000 Jahren. Jahrhunderte lang hat man diese Angabe gläubig nachgesprochen. Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschungen über die alt-ägyptische Religion steht es fest,[5]) daß sie auf einem Irrtum des Vaters der Geschichtsschreibung beruht oder auf einer absichtlichen Irreführung durch die ägyptischen Priester, die gerne denen gegenüber, die sie befragten, sich den Anschein gaben, als ob sie allein von Anfang im Besitz aller uralten Weisheit seien.

Die Ägypter. Mit nichts haben die Ägypter sich mehr beschäftigt als mit allem, was mit dem Tode und dem Zustand und den Schicksalen des Menschen nach dem Tode zusammenhängt. Aber in keiner der zahllosen, hierauf bezüglichen, bisher erforschten Urkunden, Inschriften oder bildlichen Darstellungen findet sich eine Spur von dem Glauben, daß die Seele nach dem Tode durch alle möglichen Leiber wandle, um nach 3000 Jahren wieder in einen menschlichen Körper zurückzukehren. Die durch alle Stufen der alt-ägyptischen Religion forterhaltenen Bestattungsgebräuche stehen mit diesem Glauben auch

[4]) II, 123; s. die Stelle bei Zeller a. a. O. S. 61 f. [5]) Trotzdem nimmt Falke eine Seelenwanderungslehre bei den Ägyptern an und belastet dadurch von vornherein seine Geschichte dieser Lehre mit einem den ganzen Aufriß verwirrenden Irrtum.

durchaus in Widerspruch. Das Fortleben nach dem Tode, das der Ägypter für sich erhoffte, war durch die Erhaltung des Körpers bedingt, aus dem der Ka, der unsichtbare innere Doppelgänger des Menschen, beim Tode entweicht.[6]) Deshalb mußte mit peinlichster Sorgfalt der Leichnam vor Verwesung und Vernichtung geschützt, der Ka auch fernerhin mit Speise und Trank ernährt und mit Mobiliar versehen werden, dessen bildliche Darstellung in der Grabkammer allerdings meist genügte. Der Seele, dem Ba, der von dem Ka noch unterschieden wurde, blieb eine gewisse Bewegungsfreiheit: Sie steigt auf einer Leiter zum Himmel hinauf oder schwingt sich als Vogel oder Heuschrecke dahin empor, und vereinigt sich mit dem Gott Osiris. Sehr häufig wird der Verstorbene Osiris N. N. genannt, um damit zu bezeichnen, daß er durch die Vereinigung mit der Gottheit des ewig sich verjüngenden Lebens selber unsterblich geworden sei. Nun ist der Tote, der glücklich die Earugefilde, das Reich des Osiris, erreicht hat, nach gewissen Kapiteln des Totenbuchs keineswegs an sie gebunden. Er kann im Weltall umherstreifen und Gestalten annehmen, welche er gerade will, z. B. die eines Falken, eines „Bennu-Vogels", einer Lotosblume, eines Krokodils, heiligen Widders usw. Wahrscheinlich soll diese Annahme von gottgeheiligten Tieren- oder Pflanzenkörpern ihre Seligkeit erhöhen. Diese zeitweiligen, aber ganz in das Belieben gestellten Verwandlungen mögen die ägyptischen Priester als dasselbe dargestellt haben, was mit der Seelenwanderung gemeint sei, die Herodot nach seiner Erklärung auch bei einigen Griechen („früheren und späteren") als eine ihnen eigentümliche Lehre vorgefunden hat.[7])

Orphiker und Pythagoreer.[8]) Läßt sich also die Angabe des Herodot über die Herkunft der griechischen Seelenwanderungslehre aus Ägypten nicht aufrecht erhalten, so könnte es doch sein, daß deren Einführung in die griechische Vorstellungswelt eben jenen zu verdanken ist, die Herodot als die „früheren" Vertreter derselben

[6]) Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte, 3. Aufl. 05 I, 218 ff. [7]) II. 123: τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω. [8]) Vgl. zum folgenden außer Zeller a. a. O. Rhode, Psyche II. Band; L. v. Schroeder, Pythagoras u. die Inder 1884; Fel. Laudowicz, Wesen u. Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele u. von der Seelenwanderung 1898.

bezeichnet. Sind das aber, wie gewöhnlich angenommen wird, die Orphiker, so liegt die Vermutung nahe, daß diese Lehre entweder in den orphischen Kreisen aufgekommen (Zeller) oder wenigstens von den Orphikern mit anderen dem alt-griechischen Wesen fremden Vorstellungen aus dem enthusiastischen Dionysoskult der Thrakier mit entlehnt worden ist (Rhode). Aber diese Auskunft unterliegt doch nicht unerheblichen Bedenken. Zunächst hat Herodot an jener Stelle mit den „Früheren" keineswegs die Orphiker allein im Auge, so daß erst durch deren Vermittelung die Seelenwanderungslehre zu den Pythagoreern gekommen wäre. Vielmehr stehen Orphiker und Pythagoreer für ihn auf gleicher Stufe. Ja, seine Ansicht scheint gerade umgekehrt gewesen zu sein, daß diese Lehre erst durch Pythagoras, der seinerseits sie von den Ägyptern bezogen hatte, in die orphische Lehre hineingekommen sei. Ausdrücklich sagt er (II, 81), daß die Orphiker und Bakchiker in Wirklichkeit Ägyptier und Pythagoreer seien.[9]) Wenn nun auch die Herkunft der Seelenwanderungslehre aus Ägypten ein Traum ist, so brauchte darum ihre Zurückführung auf Pythagoreische Einflüsse nicht unrichtig zu sein. Freilich würden wir dieser Ansicht Herodots kein großes Vertrauen schenken können, wenn sich etwa sonst wahrscheinlich machen ließe, daß die Seelenwanderungslehre ein ursprünglicher Bestandteil der orphischen Geheimlehre war, so daß die Pythagoreer, deren Anschauungen mit denen der Orphiker jedenfalls schon für Herodot sich bis zur Ununterscheidbarkeit berührten, sie bereits bei den Orphikern vorgefunden hätten. Aber welches die ursprüngliche Gestalt der orphischen Lehre war, läßt sich kaum mit einiger Sicherheit sagen. Schon darüber kann man sehr verschiedener Meinung sein, ob in den Zitaten, die wir aus angeblich orphischen Schriften haben, überhaupt der Seelenwanderungsglaube oder auch nur die Ansicht enthalten ist, daß die Seele zur Strafe für präexistenzielle Vergehen an den Körper gebunden ist, eine Ansicht, die Pythagoras jedenfalls hatte.[10]) Die Berichte, die wir über die Orphiker haben, sind ja durchweg später als die Angaben des Herodot. Wenn von Späteren

[9]) ὁμολογέουσιν δὲ (sc. οἱ Αἰγύπτιοι) ταῦτα (sc. das Verbot der Beerdigung in Wollkleidern) τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι: so Rhode II, 107 [1] gegen Zeller I, 1, 61 A. 3, er meint also, daß die von den Orphikern vertretenen Lehren durch Vermittelung der Pythagoreer aus Ägypten stammen. [10]) s. Laudowicz a. a. O. S. 79 ff.

(z. B. Plato im Phaedon 62 B oder 70 C) berichtet wird, daß der Seelenwanderungsglaube sich in ihrer Lehre vorfinde, so bezieht sich das entweder auf die Gestalt, die die orphischen Mysterien zu ihrer Zeit hatten, oder es gründet sich auf orphische Gedichte, die damals im Umlauf waren. Diese Gedichte wurden von den orphischen Priestern zwar als uralte heilige Schriften ausgegeben. Aber Schriftstellern des 4. Jahrhunderts war es nicht unbekannt, daß die Verfasser derselben keineswegs in grauer Vorzeit zu suchen seien. Als ältester, der „dem Dionysos Orgien einrichtete", wird Onomacritus, ein Orakelverkünder am Hof des Pisistratos, genannt (zwischen 540 und 520 v. Chr.); unter den Verfassern orphischer Gedichte, von denen sonst die Rede ist, treten Pythagoras selbst und viele Pythagoreer auf.[11]) Einige Bruchstücke sind auch uns noch erhalten. In ihnen findet sich vielfache Berührung mit Pythagoreischer und Empedokleischer Philosophie. Entweder sind sie durchweg überarbeitet oder sie sind bereits von Pythagoreischer und Empedokleischer Philosophie abhängig. Ebensowenig nun wie diese braucht der Seelenwanderungsglaube, der immer mit der größten Bestimmtheit an den Namen des Pythagoras geknüpft erscheint, zu den ursprünglichen Bestandteilen der orphischen Lehre gehört zu haben.

Ist das richtig, so würde das Zeugnis des Philolaus, auf das man sich gewöhnlich beruft, um die Priorität der orphischen Lehre vor der des Pythagoras festzustellen, an Gewicht erheblich verlieren. Er sagt[12]): „Es bezeugen aber auch die alten Theologen und Wahrsager, daß die Seelen zur Strafe an den Körper gefesselt und gleichsam darin begraben sind." Zeller[13]) wird recht haben, wenn er aus dem Präsens „bezeugen" folgert, daß Philolaus das, was er von den alten Theologen usw. sagt, in ihren Schriften vorgefunden habe. Dann aber ist damit noch nicht bewiesen, daß diese Schriften, die freilich unter dem Namen der alten Theologen verbreitet waren, wirklich die ursprüngliche orphische Lehre enthielten und nicht schon die Form, die sie unter der Einwirkung der Pythagoreer erhalten hatten. Auch Rhode gibt zu, daß das Zeugnis so recht nicht beweise, was es solle[14]), und Zeller, daß man nicht wisse, welches die Gestalt gewesen sei, die der Seelenwanderungsglaube bei den Orphikern vor

[11]) S. Rhode II, 106. [12]) Bei Clem. Al. strom. III, 433. [13]) a. a. O. 58 ff. [14]) a. a. O. 108, 1.

Pythagoras und Empedokles gehabt habe. Jedenfalls scheint er keineswegs ein notwendiger Bestandteil jener Vorstellungen zu sein, in denen man sonst die eigentümliche orphische Lehre sah.

Der Grundgedanke [15]) der orphischen Lehre war die aus dem Dionysuskult mit seinen Ekstasen entsprungene Überzeugung, daß im Menschen ein Gott lebe, der frei wird, wenn er die Fesseln des Leibes sprengen kann. Die Seele, eben das dionysische Element im Menschen, muß sich frei machen von dem titanischen Element, dem Leibe, in dem sie gefangen liegt wie in einem Kerker, ja wie in einem Grabe (σῶμα-σῆμα). Sie, die unsterbliche, tritt in ihr wahres Leben erst ein, wenn sie aus diesem Gefängnis erlöst ist. Nach dem Tode führt Hermes die Seele in den Hades, wo den Frevler Strafe und Reinigung im Tartarus erwartet. Der in den orphischen Weihen Gereinigte, der schon hier durch asketisches Leben (insonderheit Enthaltung von Fleischnahrung) sich von dem titanischen Element gelöst hat, darf auf ein seliges Los hoffen in der Gemeinschaft mit den Göttern der Tiefe. Man sieht, daß in diese zusammenhängende Reihe von Vorstellungen die Seelenwanderung als ein — wenn auch nicht völlig fremdes, so doch nicht durchaus notwendiges Glied hineintritt. [16]) Auch Rhode erkennt an, daß die orphischen Grundvorstellungen nicht mit Notwendigkeit zu ihr führten. Darum nimmt auch er an, daß sie den Seelenwanderungsglauben anderswoher aufgenommen haben, wie er meint, aus dem Dionysoskult, den die Orphiker aus Thracien überkommen haben. Aber das ist doch nur eine Vermutung in Ermangelung von etwas Besserem. „Ohne das, was Plato, und durch ihn veranlaßt, seine spätgriechischen Ausleger von orphischer Poesie und Theologie uns mitteilen, wüßten wir so gut wie nichts von diesem merkwürdigen Seitentrieb griechischer

---

[15]) Vgl. noch Rhode, die Religion der Griechen, Vortr. in Kl. Schr. Bd. II, Einzeldruck 1902, S. 333; Psyche II, 121 ff. [16]) Auch nach Dieterich (Mithrasliturgie S. 198) verbindet die unteritalische pythagor.-orph. Mystik, was das Schicksal der Seele angeht, zwei ursprünglich ganz heterogene Anschauungen: die eine läßt die Seele aus dem Reich des Lichts herunter zur Erde kommen durch Sündenfall und dann in einem wirklichen κύκλος γενέσεως gereinigt werden, bis sich der Kreis schließt und die reine Seele heimkehrt hinauf zum Himmel. Die andere Lehre ist die, daß die Seelen sich alle drunten auf einer Wiese in der Unterwelt sammeln, an einem neutralen Ort, und dann durch ein jüngstes Gericht abgeurteilt werden, um entweder rechts zum herrlichen Lichthain und ewigen Symposion einzugehen oder links in den Schlamm geworfen zu werden.

Religion.“ [17]) Tatsächlich nichts aber wissen wir darüber, ob die Thracier den Seelenwanderungsglauben gehabt haben, während wir das wissen, daß bei Pythagoras dieser Glaube von Anfang an eine große Rolle gespielt hat: „Keine Lehre läßt sich mit größerer Sicherheit auf den Stifter der Pythagoreischen Schule zurückführen.“ [18]) Aristoteles bezeichnet sie ausdrücklich als ein Pythagoreisches Dogma (de an. 1, 3), und es fehlt auch nicht an einem direkten, allerdings erst ziemlich späten Zeugnis dafür, daß Pythagoras der erste gewesen sei, der die Seelenwanderung gelehrt habe. [19]) Was werden wir aus alledem für einen Schluß zu ziehen haben?

Fassen wir zusammen: 1. Es ist keineswegs ausgemacht, ob der Seelenwanderungsglaube ein ursprünglicher Bestandteil der orphischen Lehre war. 2. Vor Pythagoras ist die Seelenwanderungslehre mit Sicherheit nicht nachweisbar. — Da nun das Aufkommen des orphischen Geheimdienstes erst etwa in dieselbe Zeit fällt, in der Pythagoras lehrte, der als Vierzigjähriger nach Unter-Italien im Jahre 532 auswanderte, und da die Orphiker von Anfang an *mit* den Pythagoreern in vielfache Berührung getreten zu sein scheinen, so ist es chronologisch nicht unmöglich, aus den oben entwickelten Gründen aber sehr wahrscheinlich, daß die Seelenwanderungslehre erst durch Pythagoreische Einflüsse bei den Orphikern heimisch wurde. Sie mochte ihnen dienlich erscheinen, „dem Gedanken einer unauflöslichen Verkettung von Schuld und Buße, Befleckung und läuternder Strafe, Frömmigkeit und seliger Zukunft, an dem ihre ganze religiöse Moral hing, eindrucksvolle sinnliche Gestaltung zu geben“. [20]) Damit ist nicht gesagt, daß die Pythagoreer allein die Gebenden gewesen wären. Auch sie werden bei den Orphikern vieles gefunden haben, was ihnen für ihren Versuch, auf der Grundlage religiöser Vorstellungen eine Reform des sittlichen Lebens herbeizuführen, von Nutzen erschien, ebenso wie die Orphiker in jener Pythagoreischen Lehre ein willkommenes Hilfsmittel, ihre asketischen Lebensvorschriften einleuchtend zu machen, erblicken mußten. Wie im einzelnen das Verhältnis des Gebens und Nehmens sich gestaltete, läßt sich genauer nicht mehr sagen. [21])

---

[17]) Rhode, die Religion der Griechen S. 334. [18]) Zeller a. a. O. I, 449. [19]) Diogenes VIII, 14: πρῶτον τοῦτον (sc. Πυθαγ.) ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις. [20]) Rhode, Psyche II, 135 f. [21]) Zeller (I, 1. 326) nimmt an, daß Pythag. die von ihm nicht

Pythagoras und die Inder. Wie aber kam Pythagoras zur Seelenwanderungslehre? Wir können uns nach allem Vorangegangenen nun kurz fassen. Ist diese Lehre kein einheimisches Erzeugnis griechischen Bodens, ist sie auch nicht aus Thracien, noch viel weniger aus Ägypten dorthin verpflanzt, dann kann sie doch kaum anderswoher stammen als von dort, wo wir sie als den tragenden Grund des ganzen sittlich-religiösen Lebens kennen gelernt haben, als aus Indien. Wie Pythagoras mit der indischen Lehre bekannt wurde? Das ganze Altertum wußte von den vielen Reisen zu erzählen, die Pythagoras unternahm, um den unermeßlichen Wissensdurst zu stillen, den schon Heraklit als besondere Eigentümlichkeit an ihm hervorhob.[22]) Sollte dem gar nichts Tatsächliches zugrunde liegen? Für unmöglich will es auch Zeller nicht erklären, daß er etwa auch nach Babylon gekommen sei. Hier hat er, wie Clemens Alexandrinus erzählt,[23]) mit Brahmanen verkehrt. Hier könnte er also die Bekanntschaft mit indischen Lehren erworben haben. Nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß durch den phönizischen Welthandel, in dessen außerordentlich ausgebreitetes Netz auch das ferne Indien einbezogen war, Nachrichten von dort in den Seestädten der kleinasiatischen Küste (Pythagoras stammte aus Samos) und Unter-Italiens sich verbreiteten.[24]) Wie dem auch sei, die Verwandtschaft der Lehren des Pythagoras mit indischen Lehren ist, nicht bloß was die Seelenwanderungslehre betrifft, auch in anderen Punkten so auffällig,[25]) daß sie kaum anders sich befriedigend erklären läßt als durch die Annahme einer Beeinflussung durch indische Weisheit. Und wenn das der Fall ist, so genügt es, daß die M ö g l i c h k e i t einer äußeren Berührung nicht geleugnet werden kann,[26]) wenn wir auch außerstande sind, sie durch positive geschichtliche Zeugnisse als Wirklichkeit zu erweisen.

---

zuerst verkündete Lehre in neuem Sinn verwertete u. die dionys. Mysterien im Geist einer reineren Sittenlehre u. zu einem Hülfsmittel für diese umbildete. [22]) Vgl. Z e l l e r I, 1 309, 3 u. 476. [23]) S t r o m. I, 304 nach Alexander Polyhistor (80—50 v. Chr.). [24]) So L a u d o w i c z a. a. O. S. 98 f. [25]) Vgl. namentl. L. v. S c h r o e d e r a. a. O.; auch Leroux, l'humanité I, 310: Pythagore c'est la metaphysique, la science et la politique de l'Inde et de l'Egypte. [26]) So viel ergibt sich auch aus der Zusammenstellung dessen, was wir über den Verkehr Indiens mit den westlichen Ländern wissen, bei v a n d e n B e r g v a n E y s i n g a, Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen 1904, S. 77 ff.

b) Der Seelenwanderungsglaube in der griechischen Philosophie.

Pythagoras. Selbst wenn die Seelenwanderungslehre schon vor Pythagoras in orphischen Kreisen bekannt gewesen sein sollte, Pythagoras jedenfalls ist es erst gewesen, der ihr einen dauernden Platz im griechischen Denken erworben und zu allgemeinerer Verbreitung verholfen hat. Die Situation, in der Pythagoras auftrat, war der ähnlich, in der Buddha zur selben Zeit in Indien der Welt die Erlösung vom Leiden predigte. Überall begann sich eine Wandlung der Verhältnisse vorzubereiten. Die alten staatlichen Ordnungen lösten sich auf oder wurden durch die Faust einzelner, nach maßloser Macht Strebender gewaltsam in Trümmer geschlagen. Der Blick richtete sich sehnsüchtig zurück nach den einfacheren, geordneten Verhältnissen der patriarchalischen Zeit und sah in der Gegenwart überall Elend und Leid, Verblendung und strafbaren Übermut der über die Gott gegebenen Ordnungen sich hinwegsetzenden Menschen. Je weniger man sich in diesem Leben befriedigt fühlte, desto mehr wandten sich die Gedanken dem zu, was nach ihm mit den Menschen geschehen werde, worüber sich die Griechen der homerischen Zeit, ganz der Gegenwart lebend, wenig den Kopf zerbrochen hatten. Beim Blick auf die Frevel, die die einen jetzt ungestraft begingen, und die erbärmliche Lage, in der andere trotz ihres Tugendstrebens ihr Leben fristeten, drängte sich das Verlangen nach einer ausgleichenden Vergeltung auf, die, wenn sie das gegenwärtige Dasein nicht bot, ein künftiges Leben bringen müsse. Unter diesen Umständen blühten die orphischen Mysterien, in denen die Gläubigen über das Fortleben nach dem Tode Genaueres erfuhren und sich durch die Übernahme der Weihen eine Anwartschaft auf seine möglichst günstige Gestaltung erwarben, gerade in jener Zeit auf. So stiftete auch Pythagoras einen Verein von Jüngern, die er in ähnlicher Weise, wie es in den Mysterien geschah, zu einem Leben der Ordnung und Harmonie und zur Reinerhaltung der Seele von aller Befleckung anhielt. Und hier war es — wie in Indien — die Seelenwanderungslehre, die ihm den dunklen, so außerordentlich eindrucksvollen Hintergrund für die von ihm empfohlene Lebensgestaltung abgab. Mag diese Lehre mit den sonstigen philosophischen Anschauungen des Pythagoras auch nicht

in wissenschaftlicher Weise vermittelt gewesen sein.[27]) Tatsache ist, daß sie für die Pythagoreische Ethik, die Regelung der Lebensführung — um die war es ihm und seiner Schule in erster Linie zu tun — die Grundlage gebildet hat.

Für die unsterbliche Seele ist es eine Strafe, daß sie an den Leib gefesselt ist. Um früherer Verschuldungen willen ist sie in diesen Kerker eingeschlossen. Und immer aufs neue muß sie, auch wenn im Tod die Verbindung mit dem gegenwärtigen Leib sich gelöst hat, in einen neuen Körper hinein, so lange sie noch nicht das Mittel gefunden hat, aus diesem Kreislauf der Geburten in eherner Notwendigkeit herauszukommen. Es scheint, daß die Pythagoreer die Seelen nach ihrem Austritt aus dem Leibe eine Zeit lang unsichtbar in der Luft schweben ließen, — die Sonnenstäubchen hielten sie für solche schwebende Seelen, die von neugeborenen Menschen eingeatmet werden, — auch daß sie vor der Wiederverkörperung der Seelen in neuen Leibern noch eine vorgängige Reinigung derselben im Hades angenommen haben. Über die Einzelheiten sind wir nicht genauer unterrichtet. Jedenfalls, daß die Seele eine lange Wanderung durch Menschen- und Tierleiber antreten müsse, bevor sie zu körperlosem unsterblichem Dasein gelange, stand ihnen fest. Pythagoras selber wußte — wie Buddha — nach der Überlieferung noch genau anzugeben, welche Gestalten er in seinen früheren Existenzen durchlaufen habe.[28]) Das Mittel aber, aus diesem „Kreislauf der Notwendigkeit" sich zu befreien, kann natürlich wie überall, wo die Gebundenheit der Seele an einen Leib als ein ihrem eigentlichen Wesen widersprechender Zustand betrachtet wird, nur darin bestehen, daß die Seele schon hier sich rein erhält von den Befleckungen des Körpers, so gut wie möglich schon hier die Fesseln des Körpers abstreift. Die finstere Energie, mit der der Inder die Askese bis zur gänzlichen Ertötung des sinnlichen Lebens und zur Vernichtung des Leibes trieb, hat der griechische Volkscharakter sich nie abgewinnen können. Aber ein asketischer Zug blieb auch der „Pythagoreischen Lebensweise" nicht fern, die außer altgeheiligten, wahrscheinlich dem orphischen Kultus entlehnten Reinigungen und Weihen ritualer

[27]) Vgl. Zeller a. a. O. I, 1. 455. Schon Irhovius a. a. O. will den Nachweis führen, daß sie bei Pythag. nur symbolisch zu verstehen sei. [28]) Vgl. das Einzelne bei Falke S. 33.

Natur auch für das tägliche Leben eine Reihe von Vorschriften zur Reinerhaltung der Seele und Abwehr des von außen auf sie eindringenden Bösen aufstellte: Enthaltung von Fleisch-, Fisch- und Bohnengenuß, Tragen leinener Kleider usw.

Pindar, Empedokles. [29]) Im einzelnen genauer zu verfolgen, wo und wieweit durch Pythagoreische Einflüsse der Seelenwanderungsglaube in der Vorstellungswelt des griechischen Volkes sich festsetzte, würde zu weit führen. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß schon Pindar zweimal in seinen Liedern neben den gewöhnlichen Vorstellungen vom Fortleben der Seele im Hades diesen Glauben verwendet, um zu schildern, wie die Seele erst nach einem dritten auf Erden ohne Fehl vollbrachten Leben auf ein Ende ihrer irdischen Laufbahn hoffen kann, oder wie sie nach Abbüßung ihrer Schuld im neunten Jahre nach ihrer letzten Ankunft im Hades von der Herrin der Unterwelt noch einmal auf die Oberwelt entlassen wird zu einer glücklichen Existenz als König, Held oder Weiser, um dann endlich in das höhere Geistesleben als Heros einzugehen.

In ähnlicher Weise hat in noch genauerem Anschluß an Pythagoreische Lehren Empedokles, jener merkwürdige Philosoph aus Agrigent aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., der als Wahrsager und Zauberer, Arzt und Reinigungspriester von Stadt zu Stadt zog, überall ein Gegenstand scheuer Bewunderung und göttlicher Verehrung, in schwungvollen Versen von dem Elend schuldbelasteter Geister gesungen, die in unentrinnbarem Kreislauf durch alle Lebensformen der Schöpfung gejagt werden, Menschen, Tiere und auch Pflanzen. Er selbst weiß davon aus eigener Erinnerung zu berichten:

> Denn ich bin ja dereinst ein Knabe gewesen, ein Mädchen
> Und ein Strauch und ein Vogel, ein sprachloser Fisch in der Salzflut.

Die Seelen sind Dämonen, die sich durch Blutschuld oder Meineid vergangen haben und nun zur Strafe auf 30 000 Horen aus dem Kreise der Seligen verbannt, jene leidvolle Wanderung durch die Schöpfung hindurch antreten müssen: „Die beschwerlichen Wege des Lebens" in wechselnden Verkörperungen. Aber sie können sich auf diesem Wege allmählich zu immer höheren und besseren Stufen

[29]) Vgl. Zeller a. a. O. I, 159 f.; 750 ff.; Rhode, Psyche II, 180 ff.; Falke 35 ff.

hinaufarbeiten. Insbesondere kommt es für die mit dem Gewand des Fleisches Bekleideten darauf an, daß sie nicht durch Tötung von Tieren, in denen ja auch Dämonen verkörpert sein können, und Fleischgenuß ähnliche Schuld auf sich laden wie die, die sie in das ganze Elend hienieden aus der seligen Höhe herabgestürzt haben. Haben sie durch heilige und reine Lebensweise sich immer günstigere Wiedergeburt verdient, so erreichen sie die höchste Stufe, auf der Empedokles selber stand (ἐγὼ δ' ὑμμῖν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός), sie kommen, wie auch Pindar verhieß, noch einmal wieder als Wahrsager, Dichter, Arzt oder Fürst und kehren dann endlich in das leidlose unvergängliche Götterdasein zurück.

Plato.[30]) Es ist bezeichnend für die Schätzung des Wertes der Persönlichkeit und des individuellen Lebens, die dem tatkräftigen und konkreten Zielen und Gütern zugewandten Griechen im Gegensatz zu dem beschaulichen weltabgewandten Inder selbstverständlich war, daß der Gedanke der Wiedergeburt den Griechen sich niemals mit solch lastender Wucht auf die Seele legte, daß er erst dann völlig des Grauens vor ihm ledig wurde, wenn er das individuelle Sein von dem Allleben der Welt verschlungen oder völlig im buddhistischen Nirwana aufgelöst sah. Schließlich mußte er den Griechen vielmehr dazu dienen, die Hoffnung persönlicher Unsterblichkeit zu stärken. Insbesondere der größte Philosoph der Griechen, Plato, hat von der Seelenwanderungslehre diesen Gebrauch gemacht. Es ist allerdings nicht ganz leicht, über die eigentliche Stellung des Philosophen zu dieser Lehre ganz ins Klare zu kommen, da sie nur in mythischer Einkleidung von ihm vorgetragen wird und man nie genau weiß, wo das Mythische aufhört und das dogmatisch Gemeinte anfängt.[31]) Aber es gibt einen festen Punkt in den anthropologischen Anschauungen des Philosophen, um den sich alles andere dreht, die Unsterblichkeit der Seele, deren Begriff es an sich schon ausschließt, daß sie als nichtlebend gedacht werden kann, und zwar der individuellen Seele, die durch ihr Teilhaben an der Idee des Lebens selbständig besteht neben der Seele des Weltganzen, die uns die höchste Idee in ihrer Beziehung zur Erscheinung zeigt. Damit ist nun ganz von selbst

---

[30]) Vgl. besonders Zeller II, 1 4. Aufl. Rhode a. a. O. II, 265 ff.
[31]) Zeller II, 1 [4] 825. Doch Rhode: es ist kein Grund zu glauben, daß er das nicht ernstlich nehme. Rel. d. Gr. 336.

gegeben, daß das Dasein der Seele mit diesem Leben weder angefangen hat noch mit ihm aufhören kann, daß sie vielmehr als solche sowohl vorher wie nachher real existierend zu denken ist. So ist für das Platonische System zunächst die Lehre von der Präexistenz der Seele von der allergrößten Bedeutung. Sie erst ermöglicht es ihm, das sonst auf seinem Standpunkt unlösbare Problem zu lösen, wie der Mensch durch das Denken zur Erkenntnis der Ideen kommen könne, da ihm durch die sinnliche Wahrnehmung doch nur die Vielheit der Erscheinungswelt, aber nicht ihr einheitlicher Grund und wahres Wesen vermittelt wird. Er löst dies Problem durch die Lehre von der ἀνάμνησις, der Wiedererinnerung an die reinen Wesenheiten der Dinge, die die Seele in der Präexistenz geschaut hat.

Damit hat er nun auch zum erstenmal berührt, was sonst Vertretern der Seelenwanderungstheorie als unwiderleglicher Einwurf entgegengehalten wird, nämlich die Tatsache, daß unserem gegenwärtigen Leben ein Bewußtsein voraufgegangener Daseinsstufen mangelt, das doch nicht fehlen dürfte, wenn wirklich die Gestaltung unseres jetzigen Lebens von unserem Verhalten auf früheren Daseinsstufen abhinge. Denn weder von Belohnung noch von Strafe kann die Rede sein, wo nicht ein Bewußtsein ist, das sie als solche empfindet, sie — ob gern, ob widerwillig — als gerecht anerkennen muß. Plato will nun in den Ideen, die unsere Seele in denkender Erkenntnis erfaßt, die Spuren vergangener Daseinsstufen in der gegenwärtigen aufzeigen und hat so den mangelnden Erfahrungsbeweis geliefert — wofür? doch nur für eine Präexistenz der Seele in einer Daseinsform, die ihr gestattete, unmittelbar die Ideen, die reinen Wesenheiten der Dinge anzuschauen und zu erkennen, also in leibloser Existenz — aber nicht für eine Wanderung durch körperliche Existenzformen. Denn eine Erinnerung daran könnte die Seele, wenn sie in einen anderen Leib tritt, ja gar nicht mitbringen. So ist es also mit jenem Beweise nichts, den wir doch verlangen müßten, wenn die Seelenwanderung einen Sinn haben soll, wenn durch sie der Mensch erzogen und seinem Ziel wirklich näher und näher geführt werden soll. Aber die ἀνάμνησις ist auch für Plato viel mehr eine Folgerung aus der ihm an sich schon gewissen Präexistenz der Seele als Beweis für dieselbe.

Auf anderem Wege näherte Plato sich der Lehre von der Seelenwanderung. Wie die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele

ohne weiteres die Annahme ihrer Präexistenz in sich schloß, so brachte der in ihm tief gegründete Glaube an eine sittliche Weltordnung und das Walten strenger Gerechtigkeit in ihr es mit sich, daß er das Fortleben der Seele nicht ohne inneren sittlichen Zusammenhang mit ihrem jetzigen Dasein sich denken konnte, daß er dies letztere auch in direkte Beziehung zu ihren früheren Existenzen setzen mußte. Der Seelenwanderungsglaube, wie er ihn bei den Pythagoreern und Orphikern eben als lebendige Illustration des Gesetzes der Vergeltung, des dreimal alten Spruches: was du getan, erleide, kennen lernte, kam seinem eigenen Denken entgegen. Und so werden wir in der Seelenwanderungslehre Platos in der Tat nicht phantastische Spielerei, sondern wirklich ernsthafte Gedanken zu sehen haben. Allerdings sind seine Anschauungen hier nicht zu allen Zeiten die gleichen.

Ist ein Leben der Seele ohne Körper das allein ihrem wahren Wesen Entsprechende, das von uns zu erstrebende höchste Ziel, da der Körper die Seele an die Stofflichkeit, die Ursache alles Irrtums und Bösen, kettet, so muß das auch ihr ursprünglicher Zustand gewesen sein, so muß es ihre Schuld gewesen sein, die sie zur Einkerkerung in den Leib verdammte, sie hineinzwang in dies ihrer Bestimmung widersprechende Dasein, wie es ihre Schuld ist, die sie immer von neuem festhält in ihm. So lehrte Plato im Phaedrus. Im Timaeus aber, wo sein Blick gerichtet ist auf die aus der planvollen Ordnung des Weltganzen erschlossene Entstehung desselben aus dem Plan des Weltbildners, hat er auch die Beseelung der lebenden Wesen aus diesem ursprünglichen Weltbildungsplan erklärt. Jedenfalls: bleibend an den Leib gekettet zu sein widerspricht dem Wesen der Seele. Es ist ihr die Möglichkeit gelassen, sich frei für die rechte Existenzweise zu bestimmen. Nach dem Tode wird die Seele gerichtet, da sie nicht immer ungefährdet und unbefleckt aus der Genossenschaft des ungleichen Partners hervorgeht, und einer Läuterungszeit unterworfen, soweit sie nicht wegen zu großer Sünden auf ewig in den Tartaros gestürzt wird. Nach Ablauf dieses Zeitraums (gewöhnlich 1000 Jahre) wird sie vor die Wahl einer neuen irdischen Existenz gestellt. Und diese entspricht ihrer Sinnesart und der Richtung ihres Begehrens. Die Seele, die noch ganz am Sinnlichen haftete, sinkt in tierische Existenz herab, die anderen treten je nach dem Grade, in dem sie sich von dem Sinnlichen gelöst haben, in

menschliche Daseinsformen ein, deren höchste die des Philosophen ist, dem die gänzliche Befreiung vom Körper winkt.

Dies ist der Kern der Platonischen Seelenwanderungslehre, die der Dichter-Philosoph namentlich im Phädrus in freier, dichterischer Einkleidung, in einer Form dargestellt hat, die unmittelbar an jene im Gesetzbuch des Manu[32]) aufgestellte Skala der Wiederverkörperung menschlicher Seelen erinnert. Aber wenn Plato von einem Herabsinken der Seele in tierische Existenz redet, so ist es sehr wohl möglich, daß er damit nur bildlich-allegorisch den Gedanken hat ausdrücken wollen, daß der Mensch, wenn er sich an das Sinnenleben verliert, gewissermaßen zum Tier wird. Denn da dem Tier die Vernunft (das λογιστικόν), das eigentlich das Wesen der menschlichen Seele ausmachende Element fehlt, ist es von seinem Standpunkt aus nicht denkbar, wie die Seele in tierischer Existenzform, in der sie nur ein dumpfes Sinnenleben zu führen imstande ist, gereinigt und geläutert werden könnte, da diese Läuterung eben davon abhängt, daß der vernünftige Teil immer völliger über „den Mut" und „die Begierde" (θυμός und ἐπιθυμία), die sinnlichen Elemente, die Herrschaft gewinnt.

Aristoteles. Die Stoiker. Wirklich ins Volk gedrungen ist bei den Griechen der Seelenwanderungsglaube nie. In den zahlreichen uns aufbewahrten griechischen Grabschriften der späteren Zeit findet sich nirgends ein Hinweis auf ihn.[33]) Die große Mehrzahl derselben ist überhaupt auffällig schweigsam in bezug auf das Schicksal der Seelen der Verstorbenen. Nur ein kleiner Teil spricht bestimmt die Hoffnung auf ein Fortleben im Jenseits aus. Auch in der nachplatonischen Philosophie tritt die Seelenwanderungslehre wieder vollständig zurück. Für Aristoteles war sie einfach ein Widersinn. Nach ihm verhalten sich Leib und Seele ja zu einander wie Stoff und Form. Die Seele ist die Entelechie des organischen Leibes, die in ihm wirkende Kraft, die von ihm so wenig getrennt werden kann wie die Sehkraft vom Auge, wie die Form vom geformten Wachsbilde. Wenn man mit Pythagoras annehmen wollte, die Seele könne die verschiedensten Leiber durchlaufen, dann könnte man ebenso gut behaupten, ein Zimmermann könne sich zur Ausübung seines Handwerks ebenso gut einer Flöte wie einer Axt bedienen.

[32]) s. über andere auffällige Berührungen Platos mit den Upanishaden M. Müller, theosophy p. 211. 215. [33]) Vgl. Rhode II, 379 f., 386.

Ebenso wenig fand in dem philosophischen System der Stoiker die Seelenwanderung einen Platz. Sie lehrten freilich eine Wiedergeburt (παλιγγενεσία), aber in einem ganz anderen Sinne, als wir sie bisher kennen gelernt haben. Aus dem einen Urwesen entwickeln sich mit innerer Notwendigkeit die einzelnen Stoffe und Kräfte, die in der Vielheit der Welt uns entgegentreten. Wie sie in der Zeit sich aus ihm entwickelt haben, so werden sie in der Zeit wieder in dasselbe zurückkehren und in ihre ursprüngliche Einheit sich auflösen. Und jedesmal, wenn ein solches Weltjahr abgelaufen ist, beginnt die Bildung einer neuen Welt, die, da sie nach demselben Gesetz der inneren Notwendigkeit sich bildet, in jeder Beziehung der vorigen gleich ist. Dieselben Stoffe und Kräfte lösen sich wieder aus der Einheit los, dieselben Seelen emanieren aus der Weltseele, dieselben Dinge, Personen und Vorgänge kehren wieder. Alles spielt sich in genau derselben Weise wieder ab, wie unzählige Male zuvor, so unzählige Male später. Das ist die „Wiedergeburt" (παλιγγενεσία oder ἀποκατάστασις) der Stoiker. Nur ein Mißverständnis konnte daraus bei Hippolyt und Epiphanius die Seelenwanderung machen.

Neu-Platonismus. Erst als die alternde griechische Welt — in dem verzweifelten Gefühl mit ihrer Kraft am Ende zu sein — nach Führern und Autoritäten ausschaute, die, wenn schon auf eine Verjüngung dieses Lebens nicht mehr zu hoffen sei, wenigstens nach dem Tode ein besseres Dasein verbürgen könnten, da begannen die Lehren eines Pythagoras und Plato wieder an Geltung zu gewinnen. Die Philosophie wurde zur Heilslehre, zur Religion. Nicht mehr darum war es den Philosophen in erster Linie zu tun, die Welt zu begreifen, sondern sich ihr, deren Last man drückend empfand, zu entziehen. Und dazu hatten ja jene Meister schon den Weg gezeigt. Aus der Verschmelzung ihrer Lehren mit stoischen und peripatetischen Anschauungen entstanden jene merkwürdigen philosophischen Systeme am Ausgang der alten Welt, die man mit dem Namen des Neu-Pythagoreismus und Neu-Platonismus bezeichnet. In beiden fand die Seelenwanderungslehre ihre Stelle.

Apollonius von Tyana trug sie vor und wußte sie durch Beispiele der abenteuerlichsten Art zu erläutern, ebenso Plutarch von Chäronea, der die Seelen nach dem Tod sich in die sublunare Welt erheben läßt, in den Raum zwischen Erde und Mond. Von hier

werden die reinen Seelen in den Mond versetzt zu einem seligen Leben, während die unreinen wieder zur Erde zurück müssen, um von neuem in Menschen-, jedoch nicht in Tierleibern verkörpert zu werden. Mit besonderer Liebe aber hat Plotin[34]) die Andeutungen seines Meisters Plato weiter ausgeführt zu einem farbenreichen Bilde, das bis in seine Einzelheiten hinein mit der brahmanischen Ausmalung der Seelenwanderung im Gesetzbuch des Manu übereinstimmt. Es ist ein allgemeines Gesetz, daß die Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre Neigung sie zieht. Nur die Seelen, die sich schon hier zur unmittelbaren — ekstatischen — Schauung des göttlichen νοῦς erhoben haben, sind des körperlichen Seins enthoben und kehren in ihre ursprüngliche übersinnliche Heimat zurück. Die Seelen, die noch nicht zu dieser vollkommensten Stufe philosophischen Lebens durchgedrungen sind, aber doch mehr oder weniger schon von dem Sinnlichen sich losgelöst haben, werden je nach dem Grade ihrer Reinheit in höhere oder niedere himmlische Sphären versetzt, um von da das Weltall zu beschauen. Die aber am Sinnlichen haften geblieben sind, müssen in einen neuen Leib hinein, und zwar in einen solchen, der genau ihrer Beschaffenheit und dem, worauf ihre Tätigkeit hier sich vorzugsweise richtete, entspricht. Wer ohne höheres Streben, aber auch ohne besondere Schlechtigkeit dahingelebt hat, wird wieder Mensch. Die aber ganz ins Materielle versunken waren, werden zu Tieren. Und ein jeder wird in der neuen Existenz genau das erleiden, womit er sich in der früheren vergangen hat: wer einen Mord begangen hat, wird wieder gemordet werden; wer einer Frau Gewalt angetan hat, wird ein Weib, um das Gleiche an sich zu erfahren, usw. Mit Plotin sind auch die Neuplatoniker Porphyrius, Jamblichus, Hierocles, Proclus Anhänger des Seelenwanderungsglaubens, leugnen aber die Möglichkeit einer Verkörperung der Menschenseele in einem Tierleib, weil sie die menschliche und tierische Seele ihrer Art nach verschieden dachten.

c) Bedeutung des Seelenwanderungsglaubens in der hellenischen Weltanschauung.

Man sieht, daß die Bedeutung des Seelenwanderungsglaubens in der hellenischen Weltanschauung eine unvergleichlich geringere ist

[34]) Vgl. außer Zeller III, 2, Laudowicz a. a. O. 60 f. noch Schüler, Ztschr. f. Theol. u. Kirche X, 3 (1900).

als in der indischen Vorstellungswelt. Hier ist sie das feststehende Axiom, von dem alle philosophische Spekulation und religiöse Heilslehre ihren Ausgang nimmt. Dort hat sie schließlich doch nur den Wert einer Arabeske, die den ohne sie vollständig in sich gefestigten Bau der Gedanken umspielt, eines seltsamen und durch seine Fremdartigkeit anziehenden Schmuckes, den die phantasiereichsten unter den griechischen Denkern gern heranzogen, um ihren Systemen mehr Farbe und Anschaulichkeit zu verleihen. Aber ihre Systeme, insbesondere das Platonische und Neuplatonische — und die Neupythagoreer haben ja auch von Plato und den Stoikern mehr angenommen als von Pythagoras — stehen und fallen nicht mit dieser Lehre. Was für sie wichtig ist, das ist der Gedanke der Präexistenz und der individuellen Unsterblichkeit der Seele. Und ihr Blick haftet vielmehr auf dem dem Wesen der unvergänglichen Seele allein entsprechenden leiblosen Dasein, aus dem sie in das irdische Sein hinabgestiegen und in das sie einst aus demselben wieder zurückkehren wird, als auf den zwischen diesen Endpunkten liegenden Zwischenexistenzen der Seele in körperlicher Gestalt. Gerade weil diese endlose Reihe der Wiedergeburten, der Samsâra, immer und ewig als furchtbares Schreckbild vor den Augen des Inders stand, zwang er sich zu unerhörten Anstrengungen, sein Ich aus dieser Kette herauszureißen, mochte dieses immerhin ihm dabei unter den Händen zerbrechen, seine Persönlichkeit als solche im allgemeinen Lebensstrom verschwinden oder in Nichts sich auflösen. Sie konnte dann doch wenigstens nicht wiedergeboren werden. Weit unmittelbarer war aber der Grieche, der sich in ähnlichen Spekulationen verlor, dessen gewiß, von diesem Dasein aus das ihm vor Augen schwebende Ziel zu erreichen, und mit geringeren Mitteln hoffte er es zu erreichen. Aber darauf, doch nun auch die Früchte jener beschwerlichen und leidensvollen Wanderung in individueller Existenz zu genießen, hat kein griechischer Anhänger der Seelenwanderung verzichtet, auch wenn die Seele bei ihrer Rückkehr in ihre ursprüngliche übersinnliche Heimat sich mit der Weltseele vereinigte, zu unmittelbarer Gemeinschaft und Einigung mit der Gottheit einging. Kurz: Die Wiedergeburtslehre ist anstatt des zureichenden Grundes für die Verneinung persönlichen Lebens hier vielmehr ein willkommenes Hülfsmittel für die kräftigste Bejahung desselben, für immer reinere und vollkommenere Ausgestaltung der individuellen

Persönlichkeit geworden. Bedürfen wir dieses Hilfsmittels? Wir werden darauf zurückzukommen haben.

2. Der Seelenwanderungsglaube auf christlichem Boden.

a) Verhältnis der christlichen Weltanschauung zum Seelenwanderungsglauben.

Inzwischen war eine Anschauung hervorgetreten und mächtig geworden, die die Bedeutung der Persönlichkeit noch schärfer betonte und mit der größten Energie ihre sittliche Ausgestaltung zum Gotteskinde in diesem Leben schon ins Auge faßte als die unumgängliche Vorbedingung einer herrlichen Vollendung derselben in einer unmittelbar an dies Dasein sich anschließenden Existenz in einer jenseitigen Welt. Dieser geschlossenen Anschauung, die ihre Gewißheit gründete auf die Tatsache einer menschlichen Persönlichkeit, die nicht nur selber jenen neuen Weg kraftvoll und siegreich gewandelt war, sondern auch jedem, der sich vertrauensvoll an sie anschloß, die Kraft verlieh, mit Erfolg demselben Ziele zuzustreben, dieser Anschauung gegenüber mußte die Seelenwanderungslehre das Feld in der europäischen Kulturwelt endgiltig räumen. Der indischen Wiedergeburtslehre tritt die christliche Wiedergeburtslehre gegenüber. Jener verzweifelten und hoffnungslosen Stimmung, die in der vielgestaltigen Wirklichkeit des Lebens nur täuschenden Schein, hinter dem die Gottheit in unbeweglicher Ruhe verharrt, zu sehen vermag oder ein von göttlichen Kräften und göttlicher Leitung ganz verlassenes zielloses Spiel des Werdens und Vergehens, aus dem zu entfliehen des sich selbst überlassenen Menschen einzige Aufgabe sein kann, dem tritt das frohe und zu kraftvollem Streben begeisternde Bewußtsein gegenüber, in einer Welt zu leben, die trotz Sünde und Tod die Schöpfung eines allmächtigen und allgütigen Gottes ist, der in ihr waltet und sie nach seinen Zwecken leitet, einer Welt, der es darum nicht gilt den Rücken zu kehren, sondern sie umzuschaffen zu seinem Reich. In dieser Welt hat auch der Mensch seine bestimmte Stelle, und ihm ist ein hohes Ziel gesetzt: durch das Handeln in ihr sich selber zu bilden und auszugestalten zu einer das Wesen Gottes, zu dessen Gemeinschaft wir berufen sind, hienieden abbildlich darstellenden sittlichen Persönlichkeit. Freilich dies Ziel zu erreichen, reicht des Menschen eigene Kraft nicht aus. Trotzdem braucht er nicht zu verzweifeln; denn Gott überläßt ihn nicht sich selbst; er stellt sein Leben auf eine neue Grundlage in Christo. Die Wiedergeburt

des Menschengeschlechtes in Christo ermöglicht nun auch eine Wiedergeburt des einzelnen zur Gotteskindschaft und ewigem Leben in der Gemeinschaft mit Gott.

Diese Weltanschauung gewährt uns freilich nicht wie die indische schwindelnde Ausblicke in eine unermeßliche Welt von Möglichkeiten; sie bringt in ihrer Rechnung nicht von vornherein den unendlichen Raum und die unendliche Zeit als Entwicklungsbedingungen des Menschen in Ansatz, um in planlosem Umherschweifen im Gebiet des Endlosen sich am wohlsten zu fühlen. Sondern sie sucht auf dem Boden der Tatsachen festen Fuß zu fassen und, ohne sich in unkontrollierbare Phantastereien zu verlieren, vor allem die nächstliegenden Fragen zu erledigen, die das gegenwärtige Dasein an uns richtet. Wozu bist du da, der du als dieses Individuum gegenwärtig lebst? Welches ist der Platz, den du in diesem Dasein auszufüllen hast? Welches das Ziel, das dir gesetzt ist? Und ist dem Christen sein Ziel gewiß geworden und der Weg, es zu erreichen, so wird er dann daraus auch Rückschlüsse machen auf das Woher seines Lebens, wird sich klar zu werden suchen über die Ursprünge seines Daseins und Soseins, über all die verschiedenen Potenzen, die zusammengewirkt haben, um seine Persönlichkeit zu der zu machen, die sie ist, sein Leben so zu gestalten, wie es vor ihm sich ausbreitet. Aber diese Frage steht erst in zweiter Linie. Die Wahrheitserkenntnis, die Christus bezüglich des Menschen und des Lebens, seines Ursprunges und seines Zieles uns vermittelt, ist nicht abhängig von einer bestimmten philosophischen oder psychologischen Ansicht über das Wesen des Menschen und die Natur und Geschichte seiner Seele, sondern allein von der bereitwilligen Anerkennung seiner Persönlichkeit als des Menschen, in dem was Mensch sein heißt zu voller Erscheinung gekommen ist. Und dieser Anerkennung kann nur der Mensch sich entziehen, der mehr oder weniger bewußt dem in seinem Innern von selbst sich regenden Zug zu Jesu hin sich widersetzt. Unter diesen Umständen ist es von vornherein ausgeschlossen, daß in die von Christus beherrschte Gedankenwelt der Seelenwanderungsglaube eingegliedert werden könnte als ein selbständiger Bestandteil christlichen Glaubens, mögen auch immerhin phantastische Gemüter mit ihm gespielt haben und noch spielen. Das geht schon daraus hervor, daß dieser Glaube der Gedankenwelt Jesu selber so fern wie nur möglich liegt.

b) Jesus, ein Anhänger des Seelenwanderungsglaubens?

Die Versuche neuerer Vertreter der indischen Wiedergeburtslehre, auch Jesum als einen Anhänger derselben zu erweisen, müssen als durchaus mißlungen bezeichnet werden. Sie sind von vornherein verfehlt, denn von vornherein ist zu erwarten, daß Jesus in seinen Anschauungen über das Wesen des Menschen und seiner Seele sich von den damals unter den Juden üblichen Ansichten in diesen Dingen nicht entfernt haben werde, weil diese Dinge nicht Gegenstände der Offenbarung sind und nichts zu tun haben mit dem spezifisch Neuen, das er im persönlichen Verhältnis zu Gott erlebte.

Jüdische Anschauungen über die Seele und ihr Fortleben nach dem Tode. Daß mit der Auffassung vom Wesen des Menschen, wie wir sie im Alten Testament vorfinden, und mit der die des Neuen Testamentes in den Grundzügen übereinstimmt, die Lehre von der Seelenwanderung, ja überhaupt auch nur von der Präexistenz der Seele unvereinbar ist, bedarf keines Beweises. Das Alte Testament kennt im Menschen eine Seele nur in Verbindung mit dem Leib, durch den Geist Gottes gewirkt oder von Gott geschaffen.[35]) Wenn beim Tode des Menschen der göttliche Lebensgeist (ruach), der den Menschen zur nephesch chajah macht, austritt aus ihm (Ps. 146, 4, Kohel. 12, 7), und der Leib sich in seine Elemente auflöst, bleibt im Scheol zwar noch ein Schatten, ein Rest der Person übrig, aber eben nur ein Rest, fähig nur zu dauerndem Traumleben, unfähig, je wieder ins Leben zurückzukehren. Mit dem Tode ist nach alt-israelitischer Anschauung das Schicksal des Menschen völlig abgeschlossen. Als die tiefere Betrachtung des Lebens und seiner ungleich verteilten Lose sich zur Forderung einer vergeltenden Gerechtigkeit erhob, die irgendwie die in diesem Leben so oft vermißten Zusammenhänge zwischen Tun und Lebensgestaltung, Verdienst und Belohnung, Schuld und Strafe ausgleichend herstellen müsse, da schreckte der Israelit, während der Inder in der Idee der Seelenwanderung die Lösung des Rätsels sah, eben von dieser realistischen Grundanschauung aus vor dem harten Gedanken nicht zurück, daß die Sünden der Väter nicht minder wie ihre Guttaten den Söhnen und ferneren Nachkommen angerechnet würden. Es prägt sich darin das starke Soli-

[35]) Dillmann, Alttestamentl. Theologie S. 361.

daritätsbewußtsein des israelitischen Volkes aus, das sich in seiner Gesamtheit als eine einheitliche Größe vor Gott fühlte. Aber je mehr das Bewußtsein von der Selbständigkeit der einzelnen Persönlichkeit des Menschen erwachte, je mehr der Israelit nicht nur als Glied seines Volkes, sondern auch als Individuum seinem Gott gegenübertrat, desto mehr fand man diese Auskunft, daß, weil die Väter Heerlinge gegessen hätten, der Söhne Zähne stumpf werden sollten (Jerem. 31, 29), unbefriedigend. Der Glaube an ein unverbrüchliches Walten der gerechten Weltordnung Gottes auch im Leben des einzelnen auf der einen Seite, auf der anderen Seite die Erfahrung in der Gemeinschaft mit Gott ein so unvergleichlich hohes Gut und eine Kraft des Lebens zu besitzen, der auch der Tod nichts anhaben könne, beides führte allmählich zu dem Glauben an ein wirkliches Fortleben des Menschen und an einen Ausgleich der Schicksale nach dem Tode. Dieser Glaube gewann im Zusammenhang mit der messianischen Hoffnung auf eine Wiederherstellung des in den Nöten der Gegenwart rettungslos zu grunde gerichteten Israel festere Gestalt in der Hoffnung, daß Gott bei der herrlichen Aufrichtung des Reiches die Frommen des Volkes zum Genuß der Güter der Heilszeit wiederbeleben werde.

Auf Grund der vorher geschilderten anthropologischen Voraussetzungen konnte die Zukunftshoffnung keine andere sein als Auferstehungshoffnung, d. h. die Hoffnung auf eine Wiederbelebung der Toten. Man meinte damit ein Wiederaufleben der Schattengestalten des Scheol, die ja nie als völlig körperlose Seelen gedacht waren, und eine Neubekleidung der Seelen der Verstorbenen mit einem Leib, der dem früheren irdischen Leib entspricht oder gar mit ihm identisch ist. Daß diese Lehre, die freilich erst etwa seit dem Ende der persischen Zeit mehr Anhänger zu gewinnen begann, auf parsistische Einflüsse zurückzuführen sei, hat auch die umsichtige Erörterung dieser Frage durch E. Stave[36]) verneint. Ihr Aufkommen in der alttestamentlichen Gedankenwelt zu erklären, sind die in der israelitischen Religion gegebenen Voraussetzungen völlig ausreichend, wenn es auch möglich ist, daß das Kennenlernen ähnlicher parsistischer Ideen dazu gedient hat, die Entwicklung auf israelitischem Boden

[36]) Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898; vgl. Schwally, das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 1892 S. 168. Smend, Lehrb. d. alttest. Religionsgeschichte [2] 1899 S. 492.

vorwärts zu treiben. Zur Zeit Christi ist diese Form der Unsterblichkeitshoffnung bei den palästinensischen Juden außer in den Kreisen der Sadducäer, die bekanntlich die Auferstehungslehre als eine Neuerung verwarfen, die herrschende. Sie hat mit der Lehre von der Seelenwanderung nichts zu tun. Denn es handelt sich in ihr ja nicht um den Übergang der Seele in einen neuen Leib oder eine Reihe neuer Leiber, sondern um die Wiederannahme des wunderbar hergestellten alten Leibes oder doch (Paulus) um die Ausgestaltung eines schon hier in dem Gläubigen gesetzten Lebenskeimes. Wenn Josephus von den Pharisäern berichtet,[37]) daß sie lehrten, jede Seele sei unvergänglich, aber nur die der Guten gehe in einen anderen Leib über (μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα), die der Bösen werde mit ewiger Pein gestraft, so hat er, wie er es gerne tut, die jüdische Auferstehungshoffnung in möglichster Annäherung an die philosophische Unsterblichkeitslehre der Griechen dargestellt, und mit dem Übergehen in einen anderen Leib, wie andere Stellen beweisen,[38]) doch auch nur den Gedanken der Wiederbelebung desselben Individuums (die Guten haben eine „ῥᾳστώνη τοῦ ἀναβιοῦν“) ausdrücken wollen. Ähnlich sind jene nach dem Zeugnis der Evangelien im jüdischen Volke zur Zeit Jesu verbreiteten Meinungen zu verstehen, als ob in dem Täufer oder in Jesus selbst Elias oder einer der alten Propheten wiedererstanden sei.[39]) Die Meinung ist nicht, daß die Seele des Elias oder eines der alten Propheten sich in Johannes dem Täufer oder die Seele des Täufers in Jesus wiederverkörpert habe, sondern daß, wie es vom Anbruch der messianischen Zeit erwartet wurde, jene Männer des alten Bundes tatsächlich wieder erschienen seien, sozusagen wie sie leibten und lebten, Elias vom Himmel her, in den er ja entrückt war, jene anderen Propheten als von den Toten Wiederauferstandene.

Angebliche Spuren des Seelenwanderungsglaubens im Neuen Testament. Daß zur Zeit Jesu der Seelenwanderungsglaube bei den Juden sich finde, behaupten Hauptvorkämpfer der indischen Wiedergeburtslehre unter uns wie Heckel[40]) und Andresen,[41]) dem-

[37]) bell. Jud. II, 8 § 14. [38]) Vgl. ant. XVIII. 1. 3, dazu Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl. II, 391. [39]) Marc. 6, 14—16; 8, 28 u. Parallelen; Math. 17, 10. [40]) Heckel, Die Idee der Wiedergeburt, Leipz. 1889, S. 30. [41]) Andresen, Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage [2], Hamburg 1899, S. 159. 170. Der Inhalt

nach mit Unrecht. Die einzige Stelle, die für diese Behauptung allenfalls herangezogen werden könnte, ist Joh. 9, 2, die Frage der Jünger wegen des Blindgeborenen. Wenn diese Frage nicht gänzlich sinnlos sein solle, so müsse man annehmen, daß den Jüngern (und Jesu?) „ein mehrfaches Dasein eines Menschen durch Wiederverkörperung auf Erden" [42]) wenigstens als möglich gegolten habe. Auch der Leipziger Philosoph Rud. Seydel, der es sich zur Aufgabe machte, die Beziehungen zwischen dem Buddhismus und der urchristlichen Literatur aufzusuchen und zu erklären, kam zu einem ähnlichen Schluß. [43]) Die Frage sei dadurch motiviert, daß nach Ansicht der Jünger die gewöhnliche Vergeltungstheorie (jeder büßt für eigene Schuld schon in diesem Leben) in dem Fall des Blindgeborenen so augenscheinlich ad absurdum geführt sei, daß auch Jesus zugeben müsse, daß hier nur die 2. Alternative, auf die das indische Denken in der Theodicee verfallen war, zutreffen könne. Und eben daraus, daß auf jüdischem Boden (— da die jüdische Religion ja keine Präexistenz der Seele kenne —) diese Frage gar nicht entstehen konnte, leitet er dann die Berechtigung her, in dieser Erzählung eine Übertragung einer buddhistischen Parabel in das Leben Jesu zu sehen. Und doch ist dieser Schluß falsch. An sich unmöglich ist es doch nicht, daß die Jünger die Doppelfrage stellen ohne an eine Seelenwanderung zu denken, indem ihnen die Tragweite ihrer Worte gar nicht zum Bewußtsein kam. [44]) Besteht man aber darauf, daß wenigstens nach der Meinung des Erzählers der 2. Fall doch irgendwie als möglich gedacht werden müsse, so bleibt nur übrig anzunehmen, daß der Darsteller dieser Geschichte von den Ideen des alexandrinischen Judentums, das aus der griechischen Philosophie die Idee der Präexistenz der Seele übernommen hatte, nicht unbeeinflußt geblieben sei. [45]) Also höchstens auf die Idee der Präexistenz der Seele, nicht auf Seelenwanderung führt unsere Stelle. Diese Präexistenzidee aber — ebenso wenig wie den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele in Platonischem Sinne — kennt die ursprüng-

dieser Schrift ist zum größten Teil auch aufgenommen in sein neuestes Werk: Ideen zu einer Jesu-centrischen Weltreligion, Lpz. 1902. [42]) So Diestel, Gerechtigkeit, Gnade und Wiederverkörperung S. 13. [43]) Buddha-Legende und Leben Jesu [2] 1897 S. 52. [44]) s. Falke, Giebt es eine Seelenwanderung, S. 56. [45]) Vgl. Bertholet, Seelenwanderung S. 40. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf ev. Erzählungen 04. S. 59 ff.

liche jüdisch-christliche Anschauung nicht. Sie findet sich erst da, wo griechische Philosophie mit alttestamentlichen Ideen ein Bündnis eingegangen ist, so in Palästina bei den Essenern (?), vor allem aber im alexandrinischen Judentum. So lesen wir Weish. Salom. 8, 19: „weil ich (d. h. meine Seele in ihrer Präexistenz) gut war, kam ich in einen unbefleckten Körper." Und Philo, der sich in seinen anthropologischen Anschauungen ganz auf den Boden der Platonischen Philosophie gestellt hat, ist auch der einzige Vertreter des Judentums christlicher Zeit, der — eben von seinen platonischen Voraussetzungen aus — die Seelenwanderungslehre in sein System aufgenommen hat. Später allerdings, aber erst in der Kabbala, spielt sie auch im Judentum eine gewisse Rolle.[46])

Andresens Nachweis des Seelenwanderungsglaubens Jesu. Bedarf es unter diesen Umständen wirklich noch des Beweises, daß Jesus die Seelenwanderungslehre nicht gekannt hat, geschweige daß er sie selbst vertreten hat? Wir würden uns ersparen darauf noch näher einzugehen, wenn nicht Andresens Ernst und aufrichtiger Eifer der christlichen Religion durch den Beweis des Gegenteils zu nützen uns veranlaßte, seine Gründe wenigstens zu hören. Andresen bahnt sich den Weg zu seiner eigentümlichen Auslegung der Aussprüche Jesu dadurch, daß er erklärt, die Lehre und Denkweise Jesu, die ja auch von den Juden später nicht aufgenommen und ausgebildet wurde, sei dem Geist der Juden so völlig fremd, daß gar keine Rede davon sein könne, Jesus aus seiner Zeit und Umgebung heraus verstehen zu wollen. Es läßt sich begreifen, daß man gegenüber gewissen in der neueren Theologie entschieden zu weit gehenden Versuchen, auch die Gestalt Jesu aus ihrem Milieu heraus vollständig zu erklären, dazu sich getrieben fühlt, die Einzigartigkeit und Originalität Jesu hervorzuheben. Und von ihr hat Andresen einen so großen Eindruck, daß er Jesum, den er doch zu einem Vorkämpfer der großen Wahrheit der Wiedergeburt macht, selbst nicht nach diesem die Menschheit sonst ausnahmslos beherrschenden Gesetz entstanden sein läßt, sondern seine Entstehung nur durch ein außergewöhnliches providentielles Wirken des Weltgeistes erklärt findet, ihn, wie schon der Doketismus lehrte, zeitweilige Erscheinungsform der Gottheit sein läßt. Aber so groß auch die Einzigartigkeit und die Originalität der

[46]) s. Näheres bei Falke S. 51 f.

Persönlichkeit Jesu gefaßt wird, und so aussichtslos der Versuch ist, ihn als reines Produkt seines Volkes und seiner Zeit zu erklären, die sein Innerstes beherrschenden Ideen aus der zeitgenössischen Vorstellungswelt herzuleiten,— aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung hat auch ein Paulus ihn nicht herausgenommen (Gal. 4, 4). Nur wer die Gestalt Jesu in unfaßbarem, doketischem Nebel verschwimmen läßt und gleichzeitig darauf verzichtet, einen Erfolg des Auftretens Jesu in seinem Volke und zu seiner Zeit für möglich zu halten, kann in Jesu Lehren und Wirken jede Beziehung auf die konkrete Wirklichkeit, jede Anknüpfung an zeitgeschichtliche Vorstellungen leugnen und das Gesetz aufstellen: Seine Lehre muß „außerhalb des Zusammenhanges mit den religiösen Überlieferungen und Anschauungen, in welche sie hineinfiel, und in welche sie später leider gefaßt wurde", verstanden werden.[47]) Daß die Lehre Jesu sofort „verstümmelt und mit Irrtümern aus dem Gesetzbuch der Juden vermischt" wurde,[48]) ist ja die notwendige Konsequenz einer Anschauung, die Jesu Lehren zuschreibt, die sich bei unbefangener Prüfung in dem hier in Betracht kommenden geschichtlichen Material nicht entdecken lassen wollen. Wie wir aber zur Erkenntnis dessen, was Jesus gelehrt hat, anders kommen können als durch die nach geschichtswissenschaftlichen Grundsätzen vorzunehmende Prüfung dessen, was die erste Christenheit über ihn berichtet, erfahren wir nicht. Darauf zurückgehen müssen ja auch diejenigen, die mit der christlichen Auslegung jener geschichtlichen Urkunden nicht zufrieden sind. Irgend ein Maßstab muß nun aber bei ihrer Auslegung zu grunde gelegt werden. Darf das nicht die Zeit und Umgebung, in die Jesus doch nun einmal hineingeboren ist, sein, so werden nach bewährtem Rezept ohne weiteres die Anschauungen und Wünsche des neuen Auslegers als Maßstab untergeschoben. Bei Andresen geschieht es in der Form, daß er dem eben erwähnten Gesetz als positive Ergänzung die Regel hinzufügt: Jesu Aussprüche dürfen nur auf „allgemein menschliche Anschauungen und auf die Gesetze des Weltprozesses" bezogen werden! Habe doch Jesus selbst gesagt, „daß, ehe Himmel und Erde vergehe, auch nicht das kleinste Tüttelchen vom Gesetz vergehen wird, bis alles geschehen wird". Schon das ist eine Probe davon, was man mit dieser Methode alles in die Worte

[47]) S. 140. [48]) Vgl. auch Buddh. Katechism. S. 24 Anm.

Jesu hineinlesen kann. Wie Wolfg. Kirchbach aus Jesus einen Schöngeist und Pantheisten machte, wie die Sozialdemokraten in ihm einen Vertreter kollektivistischer Wirtschaftsform finden, so wird es nicht schwer, ihn als einen Prediger der indischen Wiedergeburtslehre hinzustellen oder gar direkt zu einem Buddhisten zu machen.[49])

In der ersten Auflage seiner Schrift wußte Andresen eine überraschend große Anzahl von Aussprüchen Jesu zu nennen, die bekunden sollten, daß er die Metempsychose gelehrt habe. In der zweiten Auflage scheint er doch etwas sichten zu wollen.[50]) Aber auch jetzt noch traut man seinen Augen kaum, wenn man die Worte Jesu liest, die er hier heranzieht, wobei Synoptiker und Joh. unterschiedslos benutzt werden. Wenn Jesus Joh. 3, 23 lehrt, daß wir „von unten her aus diesem Weltall entstanden sind, so folgt daraus schon an und für sich, daß wir vor dem jetzigen Leben schon im Weltall waren und nachher noch daselbst sein werden"; wenn Jesus denen, die ihm nachfolgen, vielfältigen Ersatz dessen verspricht, was sie um seinetwillen aufgegeben haben, so heißt das, sie werden Familienglück und Güter, die sie geopfert haben, im Laufe der Zeiten viele Male erhalten, in künftigen, irdischen Existenzen nämlich, wie die Jünger ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ (in einer ihrer späteren Wiedergeburten) die 12 Stämme Israels richten werden, d. h. die nach dem Willen Gottes sich entwickelnden Individualitäten werden zuletzt an der Spitze der Menschheit stehen. Die Drohung Matth. 5, 26 ist nach der indischen Devaduta Sutta zu verstehen: „Du wirst nicht vergehen, bis der letzte Rest deiner Schuld abgebüßt ist" = du wirst von d o r t nicht herauskommen.[51]) Weitere Hinweise auf die Seelenwanderung sollen sein Matth. 22, 31: „was die Auferstehung betrifft, so ist für die gestorbenen Leiber kein Gott da, Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen" und Matth. 24, 22,[52]) welche Stelle bedeuten soll: wenn jene Tage (des Weltprozesses) nicht abgebrochen würden, so würde die Materie nicht erlöst werden (im ewigen Kreislauf des samsâra verharren müssen). Der Hauptbeweis aber bleibt Joh. 3, die Unterredung Jesu mit Nicodemus, die erst von der Auffassung der Wiedergeburt im indischen

---

[49]) Z. B. H ü b b e - S c h l e i d e n, Jesus ein Buddhist 1890. [50]) Die Aufzählung S. 113 (19) ist in der 2. Aufl. weggefallen. [51]) 1. Aufl. „aus dem Weltprozeß", 2. Aufl. „wo deine Widersacher waren" . . , schon von den Gnostikern wurde diese Stelle auf die Seelenwanderung gedeutet. [52]) Ideen S. 263.

Sinne aus in ihrem ganzen Zusammenhang verständlich werde. Wie das?

Das Schwergericht der Ausführungen liegt hier natürlich auf dem: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Andresen entscheidet sich für die zeitliche Auffassung des ἄνωθεν, übersetzt aber nicht wie die meisten: von Anfang an, von vorne an, sondern von altersher (wenn einer nicht von altersher geboren ward [entstand], kann er das Reich Gottes nicht schauen). Zuzugeben ist, daß ἄνωθεν das an sich heißen kann. Man begreift nicht recht, warum Andresen nicht bei der bei der zeitlichen Auffassung gewöhnlichen Übersetzung „von neuem (wieder-) geboren werden" stehen geblieben ist, da sie für seine Zwecke doch ebenso gut passen würde. Vielleicht hat er dadurch zu seiner philologischen Genauigkeit besonderes Zutrauen erwecken wollen. Jedenfalls: erst wenn wir seine eigentümliche Erklärung der folgenden Verse hinzunehmen, wird uns klar, wie er durch diese Übersetzung in v. 3 die Lehre von der Metempsychose glücklich hineingebracht hat. v. 5 bringt ja mit dem ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος die Erklärung des ἄνωθεν γεννηθῆναι. Andresen ist froh, mit Berufung auf H. H. Wendt und van Manen das ὕδατος καὶ, das allerdings sein ganzes kühnes Gebäude sofort umstürzen würde, als katholisierenden Zusatz des nach der Johanneischen Redequelle schreibenden Evangelisten ausmerzen zu können, und findet nun in diesem Verse die in den Zusammenhang seines philosophischen Systems gehörige Anschauung niedergelegt, daß bei der Entstehung eines Menschen die Eltern nur nach seiner physisch-animalischen Seite beteiligt sind, daß aber der Geist sich nicht physisch vererbe, sondern der Mensch aus dem Geist geboren werden müsse. Danach soll bei der Entwicklung geistiger Individualität eines Menschen ein in ihm zur Wiedergeburt gelangender, „in selbsteigenen Vorstellungen und Willensdispositionen bestehender Geist" als mitgestaltender Faktor tätig sein. Der Geist ist das Seiendmachende, das Fleisch ist wertlos (Joh. 6, 63). Darum weist der Herr (v. 6) darauf hin, daß wir nur als geistige Wesen in das Reich Gottes eingehen können. Dieser Geist aber „haucht, wo er will"; er allein, oder die Art, wie er sich während des jedesmaligen irdischen Daseins ausbildete, bestimmt die Art der Wiedergeburt, deren Gesetze uns gegenwärtig noch undurchsichtig sind. („Du weißt nicht, von wannen

er kommt, und wohin er weiter geht.") Aber ohne irdische Wiedergeburten, die bis zur Vollendung der Welt sich fortsetzen, erreicht der Mensch sein Ziel nicht, die sittliche und geistige Vollkommenheit und völlige Willensübereinstimmung mit Gott. In diesem Punkte unterscheidet sich Jesu Lehre von der Lehre Buddhas. Nach Buddhas Lehre kann es jetzt schon Vollendete geben, solche, die die Erlösung von der Wiedergeburt erlangt haben, nach Jesu Lehre nicht. Darum fügt Jesus ausdrücklich v. 13 hinzu: „Keiner ist in den Himmel hinaufgekommen" — keiner ist so vollkommen, daß man von ihm schon sagen könnte, er sei in den Himmel gekommen —, „es sei denn der aus dem Himmel Herniedergekommene, der Menschensohn, welcher im Himmel ist." Jesus ist ja, wie wir schon hörten, dem Gesetz der Wiedergeburt entnommen. Er als zeitweise Erscheinungsform der Gottheit selber, hat sein Wesen in einer höheren Ordnung der Dinge, er ist vollkommen, ist also im Himmel, sofern der Himmel als Zustand der Vollkommenheit, nicht als Ort zu fassen ist. Von allen anderen aber gilt es: wenn einer nicht von altersher und wiedergeboren ward, d. h. seine Reihe von Wiedergeburten durchgemacht hat, kann er das Reich Gottes nicht schauen, kann er nicht zur Vollkommenheit gelangen.

Das ist also die Erklärung von Joh. 3, die Andresen an die Stelle der kirchlichen Auffassung setzen will. Da Joh. 3 schon früher ausführlich besprochen ist (S. 52 ff.), haben wir unserer Pflicht wohl mehr als genügt, wenn wir sie so wiedergeben, wie sie ist, und, ohne durch ein Wort der Kritik ihren Eindruck abzuschwächen, sie durch sich selbst wirken lassen. Nur, fürchte ich, wird der Eindruck, den sie auf jeden wirklich unbefangenen Menschen macht, der mit nur ein wenig geschichtlichem Sinn ausgerüstet ist, doch ein anderer sein, als den Andresen erhofft. Er ist überzeugt, daß für den, der nicht unrettbar in die Bande der kirchlichen Auffassungsweise verstrickt ist und entschlossen ist, kirchliche Überlieferung gegebenenfalls auch über die Auffassung Jesu selbst zu stellen, daß für den kein Zweifel sein könne, daß der Gedanke eines transcendentalen Darwinismus aus der ganzen Lehre Jesu hervorleuchtet. Diesen Gedanken in allen Ehren, — man mag versuchen, ihn mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Gründen als absolute Wahrheit darzutun, — darüber läßt sich streiten. Daß aber Jesus ihn nicht gehabt haben kann, steht doch von vornherein

außer Frage. Es fehlen nicht weniger als alle Voraussetzungen, auf Grund deren auch nur seine Möglichkeit sich bei ihm denken ließe. Und Heckel[53]) ist denn auch unbefangen genug, ausdrücklich zu erklären, daß hier keine Beziehung zur Metempsychose vorliege, sondern daß es sich um eine Umwandlung des Menschen seinem Wesen nach handle, nicht um das, was Buddha mit samsâra, sondern was er mit nirvana bezeichnet (Verneinung des Willens zum Leben). Die Verneinung des Willens zum Leben als ein von neuem und von oben her Geborenwerden zu bezeichnen, wäre allerdings eine seltsame Ausdrucksweise!

Fassen wir zusammen: Nur wer die Gestalt Jesu vollständig von allen ihren geschichtlichen Wurzeln loslöst, wer für den Grundton, der seine Predigt vom Reich von Anfang bis Ende durchzieht, kein Ohr hat und kein Auge für die gewaltige Energie der Wiederkunftshoffnung, die, durch diese Predigt bei seinen Bekennern wachgerufen, die ganze Urchristenheit in atemloser Spannung hielt, nur der kann glauben, daß in der Seele Jesu Raum war für den Gedanken, daß dies Heil Frucht sei einer endlosen, von dem Menschen in wiederholten irdischen Existenzen zurückzulegenden, mit der Vollendung der Weltentwickelung erst vollendeten Entwickelung seiner Seele. Die Vollendung der Welt steht ja unmittelbar vor der Tür — wie soll der Mensch bis dahin überhaupt noch eine neue irdische Geburt erleben können? Einige der jetzigen Generation werden das Reich Gottes in Kraft sehen. Und wenn auch die herrliche Vollendung des Reiches erst die übrigens nicht ferne Zukunft bringen wird, es ist in Jesu und durch ihn doch schon gegenwärtig, es ist nicht mehr ein fernes Ziel nebelhafter Zukunft, auf das man durch prophetische Verheißung vertröstet wird. Die Zeit ist erfüllt (Mark. 1), das Reich ist da, man kann hinein, jetzt schon, nur eine einzige Bedingung muß zuvor erfüllt werden: es gilt seinen Sinn von Grund aus zu ändern: μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν! (Matth. 4, 13, Mark. 1) oder wie es bei Johannes heißt: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen."

c. **Die Seelenwanderungslehre bei den Gnostikern und verwandten christlichen Sekten.** Nach alledem wird es uns nicht

---

[53]) Die Idee der Wiedergeburt 89 S. 41.

wundern, wenn wir auf christlichem Boden Vertretern der Seelenwanderungslehre — ausgenommen in der neuesten Zeit—nicht gerade häufig begegnen. Freilich jene Flutwelle des Heidentums, die mit dem Gnosticismus im 2. Jahrhundert über das Christentum hereinbrach, führte an einigen Stellen — ob aus orientalischen oder hellenischen Quellen, wird sich schwerlich mit Sicherheit ausmachen lassen — auch diese Lehre mit sich, die ja beim Ausbau des Heilsweges, der die Seele aus den Banden der Materie in die himmlische Geisteswelt zurückführen sollte, sich gut verwenden ließ. Die Elkesaiten wandten sie auf die Person Jesu an, der wie Buddha zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Verkörperungen erschienen sein soll.[54]) Basilides glaubte sie in dem Wort des Paulus Röm. 7, 9 zu finden: ich lebte einst ohne Gesetz, d. h. „in einer keinem Gesetz unterworfenen Körpergestalt eines Vierfüßers vielleicht oder Vogels."[55]) Und von den auf der Wanderung durch die Reiche der Steine, Pflanzen und Tiere erworbenen Anhängseln muß die Seele frei werden. Nach den Karpokratianern wird, wer die Gnosis nicht hat, von dem princeps der Archonten wieder in die Welt zurückgeschickt und wird so lange immer neu in das Gefängnis eines Körpers eingeschlossen, bis er alles in der Welt mögliche Tun erschöpft hat.[56]) Auch in den von C. Schmidt herausgegebenen gnostischen Schriften in koptischer Sprache ist die Seelenwanderungslehre zu finden,[57]) insbesondere in dem Buch Pistis Sophia: Nicht ewig soll die sündige Seele nach ihrem Tode von den verschiedenen Gewalten gepeinigt werden. Nach einer bestimmten Zeit wird sie zu der Lichtjungfrau gebracht. Diese entscheidet, ob sie in ein höheres Leben eingehen darf oder noch neue Verkörperungen auf Erden durchmachen muß. Diese Wanderung dauert eine bestimmte Zeit. Hat sie auch diese Gelegenheit verscherzt, so gibt es kein Mittel sie ihrem Verderben zu entreißen. Ohne Gnade wird sie in die äußerste Finsternis geworfen, um am Tage des Gerichts vernichtet zu werden.[58]) Dagegen den Manichäern, deren schroff dualistisches, hauptsächlich vom Parsismus beeinflußtes System sich ja an sich spröde gegen sie verhält, wird die Seelen-

[54]) Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum [2] 1902 II, 100. [55]) s. Krüger RE [3] II, 433. [56]) s. Anz, zur Frage nach d. Ursprung des Gnostizismus 1897 S. 53. Pfleiderer a. a. O. II, 113. [57]) Vgl. Texte u. Untersuchungen VIII, 1. 2 (1892) S. 416 ff., auch Harnack, Texte u. Unters. VII, 2 (1891) S. 79. [58]) Als Lehre der „Ophiten" bei Liechtenhan RE [3] XIV, 409.

wanderungslehre irrtümlich zugeschrieben,[59]) während sie bei den Katharern eine ziemliche Rolle spielt. Da nach ihrer Lehre die Seele ihrem eigentlichen Ziel, befreit von der Materie im Himmel durch Annahme eines Lichtkörpers ihre verlorene Reinheit wiederzugewinnen, nur in der Kirche der Katharer durch das Sakrament der Handauflegung entgegengeführt werden kann, nahmen sie an, daß die Seelen aller derer, die gestorben seien ohne von der katharischen Kirche etwas zu wissen, so lange wiedergeboren werden müssen, bis sie in dieser Kirche Aufnahme finden.[60])

Die Vertreter der Kirchenlehre haben sich mit der Seelenwanderungslehre nur polemisch beschäftigt. Wenn Heckel und Andresen behaupten, Origenes habe sie in die christliche Kirche einführen wollen, so ist das so unrichtig wie nur möglich. Vielmehr auch er hat sie bekämpft. In der Besprechung von Math. 17, 3 widerlegt er die Lehre der „Metensomatose" (so nennt er die Wiedergeburt), weil sie gegen die biblische Lehre von der Vergänglichkeit der Welt verstoße.[61]) Auch ist sie für ihn schon deswegen unannehmbar, weil ein Geistwesen — deren Gott am Anfang der Welt eine bestimmte Zahl schuf, von denen einige zur Strafe für ihren Fall in Menschenleiber versetzt zu „Psychai" erkalteten — niemals soweit seines ursprünglichen Wesens verlustig gehen könne, daß es zu einer Tierseele würde.[62]) Wenn Origenes auch in Tieren, ja in Pflanzen Seelen anerkennt, so besteht doch ein tiefgehender Unterschied zwischen den „vernünftigen" und „unvernünftigen" Seelen. Letztere stellen eine ganz andere Art von Seelen dar.[63]) Diejenigen Menschenseelen, deren Reinigung hienieden noch nicht beendet ist, haben zwar nach dem Tode noch eine Läuterungszeit durchzumachen, aber keineswegs in neuen Verkörperungen auf Erden, sondern im Jenseits. Hier müssen sie durch ein Reinigungsfeuer hindurch, das ihre eigenen Sünden — durch Reue und Gewissensbisse — ihnen anzünden, ehe sie mit den reinen Seelen allmählich zu der höchsten Stufe des völligen Er-

---

[59]) Stöckl, die spekulative Lehre vom Menschen II, 90, auch Bertholet, Seelenwanderung S. 44. Dagegen s. Keßler RE [3] XII, 207. [60]) RE [3] XIII, 765 f. [61]) s. Migne patrol. gr. XIII, 1085 ff., ferner contra Cels. I, 32, IV, 512, V, 615, de princ. I, 8. 4. [62]) Das ist ein Hauptgrund gegen die Seelenwanderung schon bei Tertullian, Gregor v. Nyssa, Augustin; s. Stöckl a. a. O. II S. 234. 308. 384. [63]) Vgl. Schüler, Die Vorstellungen v. d. Seele bei Plotin u. bei Origenes, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900 S. 185.

kennens und Schauens Gottes aufsteigen können.[64]) Origenes ersetzt die Folge von Einkörperungen, die Plato bietet, durch eine Folge von Welten, die einer dem jeweiligen inneren Zustand entsprechenden Stellung der geschaffenen Geister Raum gewähren.[65]) Das Ende ist die Apokatastasis. Der Kirche galt schon die Lehre von der Präexistenz der Seele, die Origenes vertrat, als häretisch. Nur wenige Kirchenlehrer, wie der Bischof Synesius v. Kyrene († 420) und Nemesius v. Emesa (c. 450), nahmen sich ihrer an, letzterer sogar mit entschiedener Hinneigung zur Metempsychose. Aber auf der Synode zu Konstantinopel 553[66]) wurde sie ausdrücklich verdammt. Seitdem ist es still von ihr innerhalb der christlichen Kirche. Das Mittelalter schwor ohnehin in anthropologischer Beziehung auf Aristoteles. Und wenn sich später die Seelenwanderungslehre im Zusammenhang mit Platonischer Psychologie oder stoischem Pantheismus hervorwagte, war das Grund genug, ihre Verfechter vor die Inquisition zu bringen. Sie gehörte z. B. zu den hauptsächlichsten Ketzereien, um derentwillen Giordano Bruno verbrannt wurde (1600),[67]) und auch Franz von Helmont wurde um ihretwillen 1662 in Rom von der Inquisition gefangen gesetzt.

Kapitel III.

Die Seelenwanderung als philosophische Hypothese in der neueren Philosophie.

Giordano Bruno und Franz von Helmont. Giordano Bruno und Franz von Helmont sind deswegen von besonderer Bedeutung, weil wir bei ihnen die Seelenwanderungslehre zum erstenmal in den Zusammenhang hineingestellt finden, in dem sie in der neueren Zeit

---

[64]) de princ. II, 10, 4—8, 11, 4; contra Cels. III, 78. 79, V, 15. 16. [65]) Vgl. Anrich, Clemens u. Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer. Theol. Abh., Holtzmann gewidmet 1902, S. 103 f. [66]) Nicht 538, wie Heckel u. nach ihm Andresen annehmen. [67]) Die von Falke nach Heckel citierten Verse stammen aus Ovids Metamorphosen XV, 153 ff. u. sind nicht Brunos Eigentum; vgl. die Ausg. d. Schr. Brunos „Von der Ursache, dem Prinzip u. dem Einen" v. Ad. Lasson 1872. S. 62. 158.

— namentlich seit Lessing sich ihrer so beredt angenommen hatte — gewöhnlich auftritt, nämlich im Zusammenhang mit der Anschauung von einem allmählichen Aufsteigen der Organismen von niederen zu höheren Stufen, einer allmählichen Vervollkommnung des in niedrigeren Formen Angelegten, die erst durchlaufen werden müssen, ehe die höheren hervortreten können, also eines sozusagen auf die geistigen Wesen angewendeten Darwinismus. Giordano Bruno ist Pantheist. Die Weltseele ist eine und dieselbe in Pflanze und Tier, aber „während das unendliche Universum, was es sein kann, ewig ist, verwirklicht sich in dem endlichen Einzelwesen alles, was es sein kann, nur nach einander".[1]) Es durchläuft allmählich die in ihm angelegten Möglichkeiten, die Tierseelen steigen zu Menschenseelen auf, bis sie schließlich in die eine Substanz zurückkehren.[2]) Das ist etwas anderes als die indische Wiedergeburtslehre. Die Wendung, die diese Lehre bei ihrem Uebergang auf den Boden der abendländischen Weltanschauung genommen hat, wird hier stärker herausgearbeitet. Und eben unter diesem Gesichtspunkte der durch die kurze Spanne einer irdischen Existenz nicht erreichbaren Vervollkommnung der individuellen Persönlichkeit haben seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts nicht wenige deutsche Denker und Dichter die Seelenwanderungslehre zu einem mehr oder weniger festen Bestandteil ihrer Weltanschauung gemacht.

Helmont hatte diesen Gedanken dadurch gestützt, daß er den Grundsatz aufstellte, daß jedes da, wo es seinen Beginn gehabt habe, auch sein Ende erreichen müsse. Darum erklärte er die Vollendung der Seele in einer anderen Welt für unmöglich und forderte ihre „Revolution". Er faßte die Seele als eine Monade auf, die über andere Monaden die Herrschaft erlangt. Von dem Grade der ihr inne wohnenden Kraft hängt es ab, in welcher leiblichen Gestalt sie erscheint, und so ergibt sich infolge ihrer eigenen Entwickelung eine stetig aufsteigende Reihe leiblicher Gestalten.[3])

Leibniz' Evolutionstheorie. Was bei Helmont in unklarer und phantastischer Form auftrat, hat Leibniz in ein System gebracht, das

---

[1]) Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 561. [2]) Vgl. namentlich die oben genannte Schrift v. G. Bruno S. 122 f. 128, 158. 178. [3]) Vgl. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie VIII, 41 ff.

ihn aber nicht zur Seelenwanderung, sondern zur Seelenwandlung (Metamorphose, nicht Metempsychose) führte. Alles in der Welt ist in einer unabläſſigen Veränderung begriffen. Auch die Seele befindet sich in einem Zustande beständiger Evolution oder Involution, in einer sich allmählich vollziehenden Umwandlung wie der der Raupe in den Schmetterling und umgekehrt. Dementsprechend muß auch ihr Verhältnis zu anderen Monaden und daher ihre Leiblichkeit sich verändern. Denn kraft der allgemeinen Weltharmonie muß sie jederzeit den ihrer eigenen Beschaffenheit entsprechenden Leib erhalten, ohne Leib kann sie nie sein. In den eben damals durch Leuwenhoek entdeckten Samentierchen glaubte er den empirischen Beweis dafür zu haben, indem er in ihnen „die noch unvollkommenen Anfänge der später sich entwickelnden höheren Organismen" sah, die körperliche Umhüllung, die jede Seele bei der Bildung eines neuen Leibes aus dem alten mit herübernimmt.[4]) Geburt und Tod sind daher nicht Anfang und Ende eines Individuums, sondern nur ein Wechsel seiner äußeren Erscheinung. Das Individuum bleibt ein und dasselbe und wechselt nur allmählich und stufenweise den Körper. Nach den Voraussetzungen seines Systems hätte Leibniz nun ein Aufsteigen sämtlicher Seelen zu der höheren Entwickelungsstufe der Menschenseele annehmen müssen. Trotzdem setzt er nicht bloß einen Stufenunterschied, sondern einen Artunterschied zwischen den Menschenseelen und den Seelen vernunftloser Geschöpfe fest. Die Menschenseelen haben sich zwar alle vor ihrem Eintritt in das menschliche Dasein auf der niedrigeren Stufe bloßer Tierseelen befunden, jedoch nicht alle Tierseelen erheben sich auf die höhere Stufe, sondern nur die, in denen von Anfang an Menschenseelen präexistiert haben, d. h. die, in denen die Vernunft — wie in ihren Leibern der menschliche Organismus — präformiert war. Ebenso kommt allein den Menschenseelen persönliche Unsterblichkeit zu, die Erhaltung ihrer physischen und moralischen Identität, den Tierseelen nur Unzerstörbarkeit, sofern sie in den Zustand der tiefer stehenden Monaden zurücksinken.

Ch. Bonnets Lehre von der Palingenesie. Die Monadenlehre Leibnizens bildete nun meist die philosophische Grundlage, von der

---

[4]) Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz 1875 S. 107.

aus der Fortschritt zur Seelenwanderungslehre vollzogen wurde. Hierzu kamen die Anschauungen, die der Genfer Naturphilosoph Ch. Bonnet († 1790) in seiner „Philosophischen Palingenesie“ [5]) vortrug und die in Deutschland große Beachtung fanden. Er glaubte noch sicherer wie Leibniz die Identität der durch verschiedene Körper in aufsteigender Stufenreihe wandernden Individuen physiologisch begründen zu können. Ein jeder Organismus präexistiert in einem außerordentlich kleinen organischen Körperchen, das den Sitz der Seele bildet. Dieses Körperchen, — der unzerstörbare Keim des Organismus, der beim Menschen sich im Gehirn befindet, — erhält durch die Eindrücke von außen her eine gewisse Bestimmtheit seiner Fibern, die, wenn nun mit ihm die Seele in der fortschreitenden Entwickelung sich verbindet, in ihr eine Erinnerung an die vorhergehenden Zustände ermöglicht und so die Identität der Persönlichkeit gewährleistet. [6])

Leibniz sowohl wie Bonnet hatten, wie man sieht, eine Seelenwanderung in dem Sinn, daß die auf der Stufe der Menschenseele angelangte Seele noch wiederholter Verkörperungen auf Erden bedürfe, nicht gelehrt. Merkwürdig ist es, wie nun dieser Gedanke plötzlich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts — wie schon erwähnt — zahlreiche Gemüter gefangen nimmt. Nicht nur, daß man in dem auch sonst phantastischen Vorstellungen leicht ergebenen Kreise Lavaters sich viel mit ihm beschäftigte, auch ernsthafte Männer wie Lichtenberg, Joh. Georg Schlosser, der Schwager Goethes, ja dieser selbst spielten zeitweilig mit ihm. [7]) Und nachdem schon David Hume in seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit erklärt hatte, die Metempsychose sei das einzige System dieser Art, worauf die Philosophie hören könne, hat kein Geringerer als Lessing sie als die beste Lösung des großen Problems der Erziehung des Menschengeschlechtes [8]) aufzuweisen unternommen. Daß sie den Schlußstein seines Systems, nicht nur eine ad hoc herbeigezogene Hypothese bedeute, ist freilich zu viel gesagt. [9])

---

[5]) Das französ. Werk erschien Genf 1769 u. wurde schon 1770 von Lavater übersetzt. [6]) a. a. O. S. 202 ff. 234 ff. 348 ff. [7]) Näheres bei Bertholet und Falke. [8]) In s. gleichnamigen Abhandlung v. J. 1780, zu vgl. auch d. Fragment v. J. 1777 „daß mehr als 5 Sinne für den Menschen sein können“ u. die „Anmerkungen zu Campes philosophischen Gesprächen“. [9]) So Guhrauer, Lessing u. die Seelenwanderung. S. 82.

Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes. Zwei Gedanken sind's, die Lessing auf die Idee der Seelenwanderung gebracht zu haben scheinen: einmal der naturphilosophische Gedanke (im Anschluß an Leibnizens Evolutionstheorie), daß die Natur nie und nirgends einen Sprung mache, daher anzunehmen sei, daß die menschliche Seele, ehe sie die gegenwärtige Stufe erreichte, niedere Stufen durchlaufen habe, in denen sie mit einer geringeren Zahl Sinne auskam, und dementsprechend gewiß noch höhere Stufen zu erwarten habe, in denen sie mit Sinnen ausgerüstet werde, die ihr eine unmittelbare Wahrnehmung von Eigenschaften der Materie ermöglichen, die ihr jetzt noch versagt sei; — dann der geschichtsphilosophische Gedanke, daß Gott doch irgendwie die Erziehung des Menschengeschlechtes, die er, was die einzelnen angeht, bei so vielen nicht zu erreichen scheint, zu Ende führen müsse. Dies Problem löst sich ihm eben dadurch, daß die Vollkommenheit des Menschen auch in e i n e m Menschenleben gar nicht erreicht werden könne, sondern daß er so oft wiederzukommen habe, als er neue Kenntnisse, neue Fähigkeiten zu erlangen geschickt sei. Den Einwand, daß wir keine Erinnerung an vorhergehende Lebenszustände haben, weist er damit ab, daß sie deswegen fehle, weil sie uns nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen Zustandes zu machen erlauben würde. Um so beachtenswerter erschien Lessing diese Hypothese, als sie die älteste sei, auf die der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, verfiel, und die erste und älteste Meinung in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste sei.

Herders Gründe gegen die Seelenwanderung. Herder hielt diese Hypothese für beachtenswert genug, um sie in einer besonderen Abhandlung „Palingenesie" und drei Gesprächen über die Seelenwanderung [10]) ausführlich zu beleuchten. Es ist mit das Beste, was überhaupt über den Seelenwanderungsglauben gesagt ist, und enthält zum Teil schon im voraus die Widerlegung auch der neuesten Versuche, ihn philosophisch zu begründen. Es wird daher nicht überflüssig sein, Herders Gedanken hier wiederzugeben. Herder stellt sich durchaus auf den Boden der Leibnizschen Evolutionstheorie.

---

[10]) V. J. 1791 in J. G. v. Herders sämtl. Werke. Zur Philosophie u. Geschichte (herausgegeben v. Joh. v. Müller) Bd. VII.

Gerade von hier aus aber weist er die Vorstellung der Seelenwanderung ab, nach der die Menschenseele — einmal auf ihrem jetzigen Platze angelangt — „rückwärts oder in die Runde umher" gehe. Er zeigt, daß die Seelenwanderungsidee, ehe sie Spekulation des denkenden Verstandes wurde, Volksglaube war und nur als solch „Wahn sinnlicher Menschen" das hohe Alter habe, das Lessing als Beweis ihrer Richtigkeit immer wieder ins Feld führt. Dieser Glaube entstand, so meint er, bei leichter organisierten Völkern der niedrigsten Kulturstufe und ist aus ihrem engen Umgang und ihrem „Mitgefühl" mit der Tierwelt zu erklären. Erst die Brahmanenkaste der Hindus bildete ihn als Lehre aus. Diesem „sanften Volk" mit seiner ruhigen Passivität, dem das Leben nicht ein Kampf, sondern „ein sanfter Zusammenfluß der Elemente" war, mochte eine Lehre zusagen, nach der die Seelen in unaufhörlichem Fluß hin- und hergehen. „Aber was soll das Opium uns?" Fragt man nach dem Grund dieses Auf- und Niederfließens der Seelen, so gibt es keine wirklich befriedigende Antwort. Liegt ihm ein moralisches Gesetz zu grunde? Doch wie kann einer büßen, wenn er nicht weiß, wofür? Abgesehen davon, daß es kein Büßen ist, wenn z. B. ein ehemaliger Tiger in Menschengestalt nun ein wirklicher Tiger wird und — Pflichtbewußtsein, Gewissen hat er ja nicht — nach Herzenslust zerfleischt und mordet. Als Büßungshypothese hat die Seelenwanderung keinen Sinn — oder doch nur für ganz rohe, auf niedrigster Stufe stehende Völker. Sie erläutert und erklärt nicht das Unglück, das die Elenden und Gebrechlichen niederdrückt, sondern verbittert nur noch mehr gegen das Schicksal oder den Gott, der rächt, ohne zu bessern. Dazu macht sie träge im Kampf wider das Böse in uns und in anderen, das ja doch in Zukunft gestraft werden wird. Aber auch als Vervollkommnungshypothese[11]) leistet sie nichts. In diesem Leben ist dem Menschen Palingenesie unentbehrlich oder sie ist überhaupt mißlich. Der Fortgang des Menschengeschlechtes wurde immer nur dadurch gefördert, daß einzelne große und gute Menschen eine neue Geburt der Gedanken und Bestrebungen ans Licht brachten; und er wird immer wieder gehemmt durch die Trägheit anderer

[11]) Diesen Ausdruck darf man wohl in Herders Sinn prägen, er braucht ihn so nicht.

Menschen, so daß jede neue Bildung immer nur ruckweise geschieht. Aber innerhalb jeder einzelnen dieser Epochen blieb die Lebenslektion der Menschen im Verhältnis dieselbe, — und jeder konnte sie wissen! Ob er sie seinen Verhältnissen entsprechend tat, darauf kommt es an. *Nicht durch Vermehrung unserer Kenntnisse und Wissenschaft werden wir in Wahrheit vollkommener, sondern durch Besserwerden unseres Charakters.* Darum ist es sehr zu bezweifeln, ob unsere Vorfahren, wenn sie wiederkämen, Grund hätten, sich des einseitigen Fortganges von Wissen und Macht zu freuen. Hat die Menschheit, was ihren Charakter anbetrifft, ihre innere Kraft, Würde, Glückseligkeit, wirklich einen so ungeheuren Zuwachs aufzuweisen? Wahrscheinlich würden sich „in der angenommenen höheren Gleichung unserer Zeiten die wahrhaft Vortrefflichen nicht häufiger finden als sie nach dem, was von anderen Zeiten erfordert werden kann, je und immer gewesen sind. Eine große Palingenesie der Gesinnungen unseres Geschlechtes muß vorgehen, daß unser Reich der Macht und der Klugheit auch ein Reich der Vernunft, Billigkeit und Güte werde."

Aber die Frage ist, ob zu jener Hypothese (von oben rückwärts oder in die Runde) „Data in der Natur, Erfahrungen aus dem Menschengeschlecht, Ahnungen in unserer Seele, Begriffe in Gott, sofern wir ihn kennen, oder im gesamten Weltlauf liegen". Man verweist darauf, daß große, seltene Männer nicht auf einmal das geworden sein können, was sie sind. Mit eben demselben Recht könnte man sagen, der gescheutere Hund hätte oftmals Hund sein müssen, um, was er ist, zu werden. Zur Erklärung genügt eine glücklichere Organisation, günstigere Umstände des Landes, Klimas, der Geburt, Erziehung, Vorbereitung ihres Auftretens in den allgemeinen Verhältnissen. Ihr Wiederkommen müßte merklich sein daran, daß der weiseren, besseren, stärkeren Menschen immer mehr würden, was keineswegs der Fall ist. Man beruft sich weiter auf Erinnerungen eines vorigen Zustandes, den wir in diesem Leben nirgends unterzubringen wissen. Daß es Erinnerungen an Zustände und Vorgänge einer früheren Existenz seien, ist schon darum unmöglich, weil sie mit dem früheren Körper verloren gegangen sein müßten. Es sind vielmehr Erinnerungen aus unserer Kinderzeit. Wir buchstabieren ein Alphabet aus der Jugend wieder. Die ersten Eindrücke, so besonders stark, geheime Ideen und Bilder, die wir in der Stille trugen, kehren

wieder — durch irgend eine Wahrnehmung, einen Klang aus der Gegenwart zu neuem Leben erweckt. Endlich erklärt man, daß die Seelenwanderung zur Vervollkommnung der Menschen nötig sei. Das Gegenteil ist richtig! Der Mensch braucht nicht alles in der Welt zu erfahren oder eine Rolle zu spielen, bloß um sie gespielt zu haben. Die Seelenwanderung verleitet zur Frechheit, sofern der Bösewicht einfach die Lüste als seine jetzige Bestimmung auffassen kann und, wenn er am Galgen stirbt, sich tröstet: nun habe er seine Schuld gebüßt; was er noch nicht gelernt, habe er Zeit, später zu lernen.

Die Seelenwanderung läßt weiter alles Streben und Ringen nach Glückseligkeit, Tugend und Schönheit in jeder Gestalt ermatten und bindet uns in Ketten des blinden Gehorsams an den Wandelgang des Schicksals.

Die Tatsachen dieses Lebens führen zu einer anderen Vorstellung der Fortentwicklung. An sich ist ja die Sphäre des Erdenlebens so eng und beschränkt, daß es sich in unserer Menschheit nicht eben weit hinaufklimmen läßt. Die Armseligkeit der Geschäfte, der so unnützen und doch so nötigen Lebensmühe, die Lebensalter mit ihren wechselnden Unvollkommenheiten, die Teilung der Geschlechter, die Unterschiede in Geburt, Stand, Klima, Erziehung, Amt, Lebensweise, alles kehrt wieder und hindert und schränkt unaufhörlich ein. Gott muß uns wie Blumen in ganz andere Gefilde pflanzen, mit ganz neuen Situationen umgeben, wenn wir mehr erreichen sollen, als uns im Erdenleben möglich war. Und ein Fingerzeig für die Möglichkeit solcher Fortentwicklung ist die Tatsache, daß alle Gesetze, die uns hier festhalten, offenbar nur unseren Leib angehen, während der Geist schon hier über diese Gesetze erhaben ist. „Vielleicht sind auch uns Ruheörter, Gegenden der Zubereitung, andere Welten bestimmt, auf denen wir, wie auf einer goldenen Himmelsleiter, immer leichter, tätiger, glückseliger, zum Quell alles Lichtes emporklimmen und den Mittelpunkt der Wallfahrt, den Schoß der Gottheit, immer suchen und nie erreichen: denn wir sind und bleiben eingeschränkte, unvollkommene oder endliche Wesen.“

Sollte nicht vielleicht, wie die einzelnen Teile unseres Sonnensystems so genau auf sich und auf die Sonne geordnet sind, auch das Schicksal derer, die darauf leben, auf die sie eigentlich nur zubereitet sind, nicht ebenso genau und um so genauer zusammenhängen, als Leben und Inhalt mehr ist als Theater und Schaubühne? Und auch für die zu früh Verstorbenen, die für das rauhe Erdenklima gleichsam zu zart waren, und für all die vom Schicksal entsetzlich Zurückgesetzten und Beleidigten wird Gott, der allen Geschöpfen das Dasein gab, aus freier Liebe Örter, Einrichtungen, Welten genug haben, wo er durch eine Verpflanzung tausendfach ersetzt und belohnt, wenn einige zurückgesetzt scheinen.

So ergibt sich folgendes Resultat, bei dem es auch für uns heute sein Bewenden haben wird: „In allen Gestalten und Ständen der Menschheit, dünkt mich, kommt es freilich weniger auf Ausbildung unseres Witzes oder Scharfsinnes oder anderer Sprossen menschlicher Seelenkräfte, als auf Erziehung des Herzens an; und dies ist bei allen Menschen ein Menschenherz. Es kann auch in allen Formen und Situationen der Menschheit bis auf einen gewissen Grad gebildet werden. Wie weit es nun in dieser Situation ausgebildet worden — und wie die Vorsehung den Verunglückten und Leidenden nachhilft —, das überlasse ich ihr, und wage es nicht, ihre geheimen Wege zur Rennbahn oder zur geschlagenen Landstraße einer Hypothese zu machen, auf der entweder der Mensch erschreckt würde, oder der Faule und Freche seine Lehnen bereit fände. Mir ist der Ausspruch des Evangeliums heilig: „selig sind die Armen, denn das Himmelreich ist ihr. Selig sind die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das dünkt mich, ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht. Hiermit bin ich zufrieden und danke Ihnen, daß Sie mir meine Gedanken entwickelt haben."

Eindringen buddhistischer Ideen in die deutsche Gedankenwelt.

Der Gedanke der Seelenwanderung tritt von nun an wieder zurück. Inwieweit Herders Aufsätze darauf von Einfluß waren, vermag ich nicht festzustellen. Gewiß war der Hauptgrund, daß die

Kantische Philosophie und in ihrem Gefolge die großen philosophischen Systeme eines Fichte, Schelling und Hegel, die ihm wenig günstig waren, das Denken vorläufig beherrschten. Erst das immer genauere Bekanntwerden der indischen Geisteswelt rückte die Seelenwanderungslehre wieder in den Gesichtskreis des Abendlandes, insbesondere auch des deutschen Denkens. Schopenhauer, dessen Philosophie ja nichts ist als eine mit den Mitteln Kantischer Philosophie unternommene Rechtfertigung der buddhistischen Lebensauffassung, brach eine Lanze für sie in ihrer buddhistischen Form als Palingenesie, als „Zersetzung und Neubildung des Individuums", indem allein „sein Wille beharrt und die Gestalt eines neuen Wesens annehmend einen neuen Intellekt erhält".[12]) Seinem Einfluß, noch mehr aber dem geheimnisvollen Reiz, den das Fremdartige und Phantastische der indischen Welt auf Leute ausübt, die der nüchternen Kost der materialistischen Naturauffassung überdrüssig geworden und mit dem Christentum teils aus Unkenntnis, teils aus Opposition gegen die kirchliche Lehre zerfallen sind, ist es wohl vornehmlich zuzuschreiben, daß der indische Wiedergeburtsgedanke in der Gegenwart eine unglaubliche Verbreitung in den Kreisen der Gebildeten erlangt hat. Und die Propaganda für ihn, die einst in besonders energischer und wissenschaftlich nicht zu verachtender Weise Th. Schultze († 1898 als Oberpräsidialrat in Potsdam) betrieb, ist noch immer im Zunehmen begriffen und hat sich kürzlich sogar in einem buddhistischen Missionsverein in Deutschland eine zentrale Organisation geschaffen mit einer „deutschen Monatsschrift für Buddhismus": „der Buddhist." Es würde zu weit führen, im einzelnen zu verfolgen, wo dieser Gedanke überall in der deutschen Literatur der Gegenwart auftaucht.[13]) Es

---

[12]) Zu unterscheiden von der Metempsychose (Übergang der gesamten sogenannten Seele in einen anderen Leib). Parerga II, § 140. Näheres über Schopenhauers Lehre s. Falke, S. 73 ff. [13]) Vgl. hierzu meinen Vortrag: Moderne Propaganda des Buddhismus in Deutschland, Ztsch. f. ev. Rel. 1901. — Falke, Der Buddhismus in unserem modernen Geistesleben 1903 und: Gibt es eine Seelenwanderung? 1904 S. 80ff. Zu den hier aufgezählten Werken der neusten Literatur, in denen der Gedanke der Seelenwanderung anklingt oder direkt vertreten wird, füge ich noch hinzu: Christian Wagner (Bauer in Warmbronn), Neuer Glaube; A. Wilbrandt, Meister von Palmyra; Rud. Kipling, die schönste Geschichte der Welt; Karl Bleibtreu, von Robespierre zu Buddha 1899; Helene Böhlau, Halbtier [3] 1900; Felix Holländer, der Weg des Thomas Truck 1902; natürlich auch die berühmten „Briefe, die ihn nicht erreichten". Nach Christomannos' Tage-

mag genügen, darauf hinzuweisen, daß auch der Philosoph, der wenigstens insofern das Erbe Schopenhauers angetreten hat, als er vielfach der Modephilosoph der Literaten und Künstler geworden ist, Fr. Nietzsche, in eigentümlicher Form ihn aufgenommen und die Lehre von der ewigen Wiederkunft zum Angelpunkt und Schlußstein seines ganzen Systems hat machen wollen.[14])

Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft. Nietzsche geht aus von dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Die Welt der Kräfte erleidet keine Verminderung und keinen Stillstand. Sie kommt nie ins Gleichgewicht und hat nie einen Augenblick der Ruhe. Ihre Kraft und Bewegung sind gleich groß für jede Zeit. Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen *kann*, sie muß ihn erreicht haben, und zwar nicht einmal, sondern unzählige Male. Denn die Zeit ist unendlich, nicht aber die Zahl der Kombinationen, die die Natur mit Hilfe der einfachsten Urkörper hervorbringen kann, wenn sie auch unermeßlich groß ist. Dadurch wird eine ewige Wiederkehr des Gleichen notwendig.[15]) „Dieser Augenblick, er war schon einmal da und viele Male und wird ebenso wiederkehren . . . Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder von neuem umgedreht werden und immer wieder auslaufen — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislauf der Welt zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust, und jeden Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrtum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge." Das soll der mächtigste Gedanke sein, den ein Mensch fassen kann und mehr enthalten als alle Religionen, die dies Leben als ein flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten. Er allein gibt unserem inneren Leben das nötige Schwergewicht, ohne es böse oder fanatisch zu machen. Denn er legt uns die Frage in den Mund bei allem, was wir tun: Ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?" Jedoch wenn man genauer zusieht, ist es in keiner Weise ersichtlich, wie aus diesem Gedanken sich überhaupt

---

buchblättern glaubte auch die Kaiserin Elisabeth von Oesterreich an die Seelenwanderung. [14]) *Horneffer*, Nietzsches Lehre von der ew. Wiederkunft. Lpz., Naumann 1900. [15]) Die stoische Lehre in neuer Form, schon von Heine u. a. ausgesprochen; s. H. Spitta, Mein Recht auf Leben 261 ff.

ein Motiv sittlichen Handelns ergeben oder wie er auch nur für die Züchtung des Übermenschen fruchtbar gemacht werden kann.[16]) Denn wenn es sich um eine ewige Wiederkunft aller Dinge handelt, wird sich eben alles mit eiserner Notwendigkeit wieder so abspielen, wie es schon einmal war. Eine Möglichkeit unsererseits, darauf einzuwirken, das Leben so groß und schön zu machen, daß wir seine ewige Wiederholung oder auch nur den Gedanken dieser Wiederholung ertragen, ist vollkommen illusorisch. So mündet denn diese Lehre Nietzsches genau in das Gegenteil dessen aus, was ihr Urheber beabsichtigt, in den Pessimismus und Nihilismus der buddhistischen Weltauffassung. Wir sind eingespannt in einen furchtbaren endlosen Kreislauf des Lebens, aus dem es keine andere Befreiung gibt als die Vernichtung des Individuums. Diese Konsequenzen machen sich freilich die modernen schöngeistigen Vertreter der indischen Wiedergeburtslehre unter uns selten klar, wie sie ja meist mit dem Gedanken nur spielen und ihn zum Ausputz ihrer Sachen brauchen, als daß sie ihn wirklich durchdenken. Die diesen Versuch machen, biegen ihn, wie schon früher bemerkt, um. Die Wiedergeburtslehre, die von wirklich ernst zu nehmenden Vertretern derselben vorgetragen wird, ist nicht die indische Wiedergeburtslehre, sondern der Lessingsche Gedanke aus der Erziehung des Menschengeschlechtes.

Wiederaufnahme des Lessingschen Gedankens von der Erziehung des Menschengeschlechtes. K. Heckel. Hier ist vor allem die von der Stiftung zur wissenschaftlichen Förderung und Verbreitung dieses Gedankens[17]) mit dem Preis gekrönte Arbeit von K. Heckel, die Idee der Wiedergeburt (1889), zu nennen. Daß Heckel neue Stützen für die Wahrheit dieses Gedankens beigebracht hat, wird man nicht finden. Was er tut, ist, daß er ihn unter Benutzung des Wahrheitskerns der buddhistischen Lehre sorgfältig gegen die indische Wiedergeburtslehre abgrenzt und begreiflich zu machen sucht, daß er auch von der in der christlichen Religion gegebenen Idee der persönlichen Vollendung des Individuums gefordert wird. Wir sind Deutsche, keine Inder: von dem Gedanken einer positiven Entfaltung unserer Individualität kann und will auch Heckel nicht lassen. Diese aber wird nach ihm wirklich durch wiederholte Verkörperung des individuellen

---

[16]) So Horneffer a. a. O. S. 24. [17]) Stiftung e. Privatmannes in Dresden, Aug. Jenny.

Eigenwillens in aufeinanderfolgenden „Objektivationen" in der Erscheinungswelt gewährleistet. In diesen Modifikationen erfährt der Wille zum Leben eine Schwächung, die sich in seiner Befähigung zum Leiden äußert. Je höher die von dem individuellen Einzelwillen erreichte Stufe ist, desto höher ist diese Empfänglichkeit für das Leiden, deren Blüte das Mitleiden ist. Ein Mensch, dessen Herz nur noch des Mitleidens fähig ist, müßte als über der Idee des Menschen stehend betrachtet werden, weil bei ihm der Läuterungsprozeß vollendet, das dem Menschen gesteckte Ziel erreicht ist; deswegen ist Christus z. B. als göttlich zu erkennen. Und dieses Mitleid soll nun nicht nur etwas Passives bleiben, sondern in sich das tatkräftige Bestreben tragen, das Leiden der anderen zu lindern, soll mitleidende und helfende Liebe sein! Aber gerade dies positive Prinzip sittlichen Handelns dürfte sich schwerlich von Heckels Ausgangspunkt aus gewinnen lassen, da die von ihm in der Reihe der Wiedergeburten angenommene Schwächung des Lebenswillens wohl zu größerer Empfindlichkeit gegenüber den Widerständen des persönlichen Lebens, niemals aber zur Entfaltung seiner höchsten Aktivität, wie sie in dem Begriff der Liebe gesetzt ist, führen kann. Diese Grundvoraussetzung persönlicher Vollendung zu begründen, ist überhaupt der Gedanke immer wiederholter Verkörperung der Individuen auf Erden nicht geeignet. Das zeigt auch der neueste, sehr beachtenswerte Versuch, die Notwendigkeit dieses Gedankens gerade von der sittlichen Grundforderung des Christentums (der selbstlosen Liebesgesinnung) aus zu erweisen, von H. Spitta in seinem Werk „Mein Recht auf Leben" (Tübingen 1900).[18])

H. Spitta. Ähnlich wie Eucken, mit dem er sich auch sonst vielfach berührt, geht Spitta von dem Widerspruch aus, in dem der

[18]) Erwähnt mag hier werden, daß von neueren Philosophen auch Jul. Baumann in Göttingen den Lessingschen Gedanken auf Grund des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft vertritt; so Neuchristent. und reale Religion 1901 S. 48: Wie in der organischen Natur die physikalisch-chemischen Elemente und Kräfte nicht vergehen, sondern nur ihre Kombinationen ändern, so ist dies nach realwissenschaftlicher Methode auch anzunehmen von den organischen und organisch-geistigen Kräften. Die Menschenseele als formale Einheit, als verknüpftes Ich kehrt wieder in neuen Menschenleibern und kann so alle Stufen menschheitlicher Entwicklung durchleben. Vgl. auch deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte 1903, S. 124. Andresens Lehre von der Wiedergeburt ist meist von Heckel abhängig.

Mensch sich vorfindet, von der Natur — der sinnenfälligen Natur und der Natur aus zweiter Hand (dem ganzen Komplex von Sitten, Verhältnissen, in die er hineingeboren wird) — abhängig zu sein und doch, in ihr unbefriedigt, stets danach zu streben, sich selbst ihr gegenüber in seiner geistigen Eigenart zu behaupten, die Natur zu überwinden. Der Weg wissenschaftlicher Forschung führt nicht zum Ziel. Abgesehen davon, daß dieser Weg nur für eine Minderzahl gangbar wäre, — auf ihm dringt man doch nie bis zum letzten Kern vor, und die Bedürfnisse des Gemüts bleiben unbefriedigt. Will der Geist sich der Naturverstrickung entziehen, so muß er sich darauf besinnen, daß er in erster Linie ein handelndes Wesen ist. Dabei stoßen wir gegenüber den wissenschaftlichen, historisch gewordenen Erkenntnissen auf unhistorische Erkenntnisse, die, ungeworden, zu aller Zeit unveränderlich fertig da sind, kräftige Imperative, die keine Wissenschaft zu erzeugen vermag, sondern einfach anerkennen muß, die unablöslich mit der Einzelpersönlichkeit als solcher verbunden sind: das Bewußtsein sittlicher Verpflichtung, dessen Inhalt wechselt, aber in der Absolutheit der Form von allem Empirischen unabhängig ist; das Gefühl der Unvollkommenheit unseres Daseins, das auf das Vorhandensein der Idee eines vollkommenen Lebens hinweist, wenn diese im einzelnen auch ganz verschieden sich ausgestaltet; endlich die Liebe zur Wahrheit, zum Leben, zu Gott — ein bis zur Selbstaufopferung gespanntes altruistisches Gefühl. Erst in und mit diesen Erkenntnissen wird der Mensch zu einer wirklich verantwortlichen, vollen, freien Persönlichkeit. Reißt man diese „egozentrische" (im Gegensatz zur egoistischen) Wurzel heraus, so geht das Leben zugrunde. Wie aber, wenn diese Erkenntnisse nur Illusionen wären? Wie stelle ich ihre Unbedingtheit fest? Daran habe ich das allergrößte Interesse. Denn nur im zweifellosen Besitz des Unbedingten finde ich den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht. Gibt es ein letztes Prinzip, auf das sie sich zurückführen lassen, wie der Wissenschaft Axiome zu grunde liegen, die weiter nicht beweisbar sind? Es gibt solch ein Axiom, besser gesagt: einen Glaubenssatz, der seine Unbedingtheit damit kundgibt, daß er allein uns die Harmonie des inneren Lebens erreichen läßt, das ist der Satz: Ich habe ein Recht auf Leben. Dem unbedingten Pflichtbewußtsein entspricht das unbedingte Rechtsbewußtsein. Bestände mein Leben für mich nicht zu recht, wäre es etwas willkürlich mir Zu-

gefallenes, so würden alle jene Imperative des Charakters der Unbedingtheit völlig entkleidet. Ich habe die Pflicht zu leben, um dies mein Recht zu verwirklichen, mich auszuleben dadurch, daß ich jene persönlichen Erkenntnisse in die Tat umsetze, das höchste Gut handelnd zu erwerben und zu realisieren strebe. Im Blick auf das Geisterreich der persönlichen Werte findet eine Umwertung der gemeinen individuellen Werte statt, ein neues Leben breitet sich über das alte aus und sucht es zu durchdringen. Die Tätigkeit dieses neuen Lebens kann sich nun nicht auf irgend etwas, was der Natur angehört, richten, wenn der Geist seine Freiheit behaupten will; sondern nur der Geist, und zwar der Geist anderer Menschen ist das Objekt, an dem wir uns auszuleben haben. Inneres Wachstum von Geist zu Geist in gegenseitigem Sichstützen in selbstloser Liebe, das ist der wahre Inhalt des Geisteslebens, eine hohe und ohne den Glauben an einen Gott, der mir bei dem sittlichen Streben hilft und zugleich dieses Strebens Ziel ist, unerfüllbare Aufgabe. Aber noch ein weiteres Postulat ergibt sich aus der Tatsache der Unbedingtheit des sittlichen Gebots selbstloser Liebesgesinnung. Die Pflicht, es zu erfüllen ist undenkbar ohne das unverbrüchliche Recht, darauf zu beharren, daß mir die Erfüllung irgendwo und irgendwann gelingt. Was sein soll, wird auch sein, weil es sein muß. Ich sehe, wie der Kreis wirklicher, selbstloser Liebesgesinnung immer noch klein und eng umgrenzt ist; ich sehe, daß ich die mir gesetzte Aufgabe vollkommen zu lösen außer stande bin. Trotzdem kann und darf ich nicht auf sie verzichten, kann auch nicht als Subjekt der Vervollkommnung anstatt des einzelnen die Menschheit, in der als ganzer das sittliche Ideal realisiert wird, unterschieben. Denn die Menschheit besteht doch wieder nur aus Ichs und diese eben erreichen ihr Ziel doch nicht. Mir, dem persönlichen Geist, ist die sittliche Aufgabe gestellt, nur ich kann sie lösen und ich muß sie lösen. Nun also: so werde ich sie auch lösen, weil ich sie lösen soll. Aus allen Schwierigkeiten befreit nur der Glaube, daß ich, das persönliche, mit Selbstbewußtsein ausgestattete Einzelwesen auch nach dem Tod als persönlicher Geist fortlebe. Ich habe das unbedingte Recht auf Leben, damit ich die unbedingte Pflicht des sittlichen Gebots so erfülle, daß nichts von einem unerfüllbaren Rest übrig bleibt.

Wie aber läßt sich dies Fortleben als persönliches Geisteswesen

genauer vorstellen? Nur als Wiedergeburt zu neuem, irdischem Leben, die sich so oft wiederholt, bis ich das Ziel erreicht habe und mit Gott, der Quelle des Sollens, die zugleich das ist, was sie mir zur Aufgabe macht, nämlich das Gute, vereinigt werde. Denn die Bedingungen, unter denen ich die sittliche Arbeit hier unternommen habe, müssen dieselben sein, wenn die Aufgabe selbst die gleiche sein soll. Ist mein gegenwärtiger Leib ein irdischer, so müssen es auch die folgenden sein. Denn die von mir geforderte Naturüberwindung ist in erster Linie Bändigung meines eigenen Leibes, und die Betätigung selbstloser Liebesgesinnung erfordert immer Hülfe zur Befriedigung von Bedürfnissen, die mit der rein leiblichen Seite des Lebens in unaufhörlicher Beziehung stehen (Armut, Krankheit ꝛc.)

Kritik und Schluß.

Auf diese Weise stellt Spitta das Postulat der Wiederkehr ins irdische Leben fest. Wie man sieht, hat er von aller empirisch-naturphilosophischen Begründung abgesehen. Er beschränkt sich auch weiter darauf, durch Hinweis auf die wohltätige Wirkung dieses Glaubens ihn zu empfehlen. Aber was er hier anführt: die Forderung unbedingter Gerechtigkeit ist erfüllt, das Übel verliert seinen Stachel, mit tiefer Ruhe des Gemüts können wir auf den bewegten Strom des wechselnden Tageslebens blicken, die Welt mit all ihren Sorgen und Plagen kann uns nichts anhaben, denn wir wissen, daß alles zur Ausreifung unseres inneren Lebens beitragen muß, — alles das sind Wirkungen, die mit einem lebendigen Glauben an einen persönlichen Gott, der die Liebe ist, mit der Gewißheit untrennbarer persönlicher Verbindung mit ihm, die auch durch den Tod nicht aufgehoben werden kann, an sich schon gegeben sind, wie die christliche Erfahrung ausweist. Diese Wirkungen sind also keineswegs erst von der von Spitta vertretenen Gestaltung des Glaubens an ein persönliches Fortleben abhängig. Gegen diese Gestaltung aber erheben sich unbesiegbare Bedenken!

Zunächst ist auch von Spitta nichts von dem widerlegt worden, was schon Herder gegen die Brauchbarkeit der Idee der Wiederverkörperung als Vervollkommnungshypothese eingewendet hat. Was er aber Neues zu ihrer Stütze beibringt, steht doch auf schwachen Füßen. Als Hauptgrund bleibt der Gedanke übrig, daß die sittliche Aufgabe des Menschen vornehmlich in der Überwindung seiner sinn-

lichen Naturbedingtheit besteht, und daß er darum zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe immer eines Leibes als Objekts des sittlichen Handelns bedürfe. Aber Spitta selbst führt sehr schön und treffend den Gedanken aus, wie im Menschen schon hier durch die Wendung zum persönlichen Leben eine Wiedergeburt vor sich geht, wie die Befreiung vom Zwang der Naturbedingtheit erfolgt, das alte Leben mehr und mehr seiner Ohnmacht inne wird gegenüber dem neuen. Was bedeutet das anderes, als daß die Überwindung der Natur, die Bändigung meines Leibes, ein schon gegenwärtig erreichbares Ziel ist? Und wenn der Geist so grundsätzlich den Sieg erfochten hat, mag er immerhin auch ferner eines Leibes bedürfen, — aber dann als eines Werkzeuges für sein Handeln, und nicht als eines Objekts, gegen das er ewig zu kämpfen hat. Tatsächlich spricht doch auch nicht das Geringste dafür, daß wir in der Überwindung der sinnlichen Natur unseres Leibes irgendwie weiter gekommen sind als die Zeitalter vor uns, wie es doch der Fall sein müßte, wenn die einzelnen Individuen zu diesem Zweck sich wieder verkörperten. Müßte nicht allmählich mit jeder neuen Existenz, wenn das Ganze nicht zwecklos sein soll, der Geist eine immer stärkere sittliche Kraft entfalten und das Fleisch immer schwächer werden? Aber ist die Klage über die Trägheit des Fleisches und die widrigen Hemmungen unseres Strebens nach dem Guten durch die niederziehende Macht der sinnlichen Natur nicht immer neu und gleich stark? Ein jeder Mensch sieht sich immer wieder von neuem in den Kampf zwischen Leib und Geist hineingestellt, und jeder von uns hat ihn von vorne an durchzukämpfen. Ja ist's nicht so, daß wir, je weiter wir kommen, nur immer schmerzlicher des Widerstreites in uns inne werden zwischen dem Wollen des Guten und dem schmählichen Nichtkönnen? Wenn es eine Wiederkehr gibt, so sprechen die Tatsachen des wirklichen Lebens noch eher für die indische Wiedergeburtslehre oder die stoische ewige Wiederkehr des Gleichen, die aber wie früher gezeigt, um deswillen unannehmbar sind, weil sie in unvereinbarem Widerspruch mit dem Persönlichkeitsbewußtsein des Menschen und den unveräußerlichen Ansprüchen seines innersten Wesens stehen.

So erweist sich auch dieser umfassendste und glänzendste Versuch, den Lessingschen Gedanken zu neuem Leben zu erwecken, als mißlungen. Das Beste in Spittas Buch sind die Ausführungen, die die Idee der Wiedergeburt vorbereiten und sicher stellen sollen, und seine

Abweisung der buddhistischen Verneinung und pantheistischen Verflüchtigung des persönlichen Lebens. In der Tat bleibt von Spittas Ausgangspunkt aus die christliche Idee der Wiedergeburt im Zusammenhang mit dem Gedanken einer auch durch den Tod nicht abgeschlossenen Entwickelung und Vervollkommnung des Individuums bis zur vollkommenen Vereinigung mit Gott die einzige Lösung aller Schwierigkeiten. Freilich, das werden wir uns nicht verhehlen dürfen; daß die christliche Lehre noch ganz anders als bisher, wenigstens auf protestantischer Seite, die Möglichkeit einer Entwickelung und die Notwendigkeit einer Vervollkommnung des persönlichen Lebens auch nach dem leiblichen Tode vertreten muß, wie es der Katholizismus in allerdings unannehmbarer Weise in seiner Lehre vom Fegefeuer tut. Denn das ist der Wahrheitskern des Lessingschen Gedankens. Und daß dem hier vorliegenden Bedürfnis die christliche Lehre in ihrer herkömmlichen Gestalt nicht genügend entgegenkommt, ist mit ein Hauptgrund, daß eine Befriedigung desselben auf allen möglichen Abwegen gesucht wird. Doch muß es dabei bleiben, daß das Hauptgewicht auf die Entscheidung dieses Lebens gelegt wird, und hier der Grund für alles Weitere gelegt sein muß. Denn sonst würden wir dahin kommen, daß der Ernst des sittlichen Strebens abgeschwächt würde, und der Mensch in ein träges Sichgehenlassen verfiele in dem Gedanken, daß ihm ja die Ewigkeit zur Erreichung seines Zieles zur Verfügung stehe und es darum mit dem Anderswerden nicht solche Eile habe. Denn Luther hat recht, wenn er irgendwo sagt: Es muß wahrlich hier angefangen und durch den Glauben erkannt und gefaßt werden, was wir dort ewig erwerben und besitzen sollen; und des Herrn Wort bleibt die einzig zureichende Lösung des Daseinsrätsels: Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen! An das wollen wir uns halten. Unsere, der Christen Aufgabe ist es, durch unsere persönliche Lebensgestaltung seine Wahrheit zu erweisen und zu zeigen, wie alle Versuche über die christliche Erkenntnis und Lebensführung hinaus etwas Besseres und Vollkommeneres zu finden ebenso überflüssig sind, wie sie aussichtslos sind. —

Stellenregister.

Jesaia

65, 17 . . S. 4

Jeremia

5, 23 . . S. 38
13, 23 . . „ 38
24, 7 . . „ 38
31, 29 . . „ 327
31, 31 ff. . „ 38

Ezechiel

1 . . . . S. 189
11, 19 f. . „ 38
18, 31 . . „ 38
36 . . . . „ 57
36, 26-28 „ 38. 242

Hosea

10, 12 . . S. 38

Sacharja

5, 5-11 . S. 38

Psalmen

37 . . . . S. 287
51, 12 . . „ 38
45 . . . . „ 161
49 . . . . „ 287
73 . . . . „ 285. 287
146, 4 . . . „ 326

Hiob

11, 12 . . S. 38

Kohelet

12, 7 . . . S. 326

Matthäus

3, 11 . . . S. 57
4, 13 . . . „ 335
5, 26 . . . „ 332
7, 11 . . . „ 51
8, 22 . . S. 52
10, 37 f. . „ 52
11, 25 ff. . „ 51. 52
11, 29 . . „ 52
13, 11 . . „ 52
15, 13 . . „ 51
16, 17 . . „ 52
17, 3 . . „ 337
17, 10 . . „ 328
18, 3 . . „ 51. 52. 58
19, 26 . . „ 52
19, 28 . . „ 4 ff. 96
22, 31 . . „ 332
22, 37 f. . „ 199
24, 22 . . „ 332
26, 41 . . „ 51

Markus

1, 15 . . S. 257
1 . . . . „ 335
3, 28 f. . „ 52
4, 26 ff. . „ 51
6, 14-16 „ 328
8, 28 . . „ 328
10, 17-27 „ 53
10, 30 . . „ 4

Lukas

1, 3 . . . S. 54
14, 26 . . „ 51. 52
15, 24 . . „ 51
22, 30 . . „ 4

Johannes

1, 12 . . S. 48. 49
1, 13 . . „ 48
1, 26 . . „ 57
1, 33 . . S. 57
3 . . . . „ 52. 248. 332. 334
3, 3 . . „ 72. 333
3, 5 . . „ 52. 56. 203. 242. 333
3, 16 . . „ 49
3, 13 . . „ 334
3, 23 . . „ 332
3, 31 . . „ 54
6, 56 . . „ 131
6, 63 . . „ 59. 333
7, 39 . . „ 59
9 . . . . „ 287
9, 2 . . . „ 329
14, 23-31 „ 134
19, 11 . . „ 54
19, 23 . . „ 54

Apostelgeschichte

3, 21 . . S. 5
26, 5 . . „ 54

Römer

4, 5 . . S. 18
4, 13 . . „ 16
5, 1 . . „ 28
5, 5 . . „ 27
6, 1-4 . „ 17. 23. 24. 33
6 . . . . „ 69. 72
6, 4 . . „ 16. 26
6, 6 . . „ 17
6, 9 . . „ 30
6, 12 . . „ 47
7, 6 . . „ 26
7, 9 . . „ 326
7, 24 . . „ 8. 30

Römer
8, 6 . . S. 28
8, 2 . . „ 26. 29
8, 9 ff. . „ 24. 26. 27. 29. 30 f.
8, 13 . . „ 47
8, 15 f. . „ 27. 176
8, 17 . . „ 19
8, 23 . . „ 19. 30
8, 29 . . „ 19. 30
8, 29 ff. . „ 31
8, 38 ff. . „ 123
12, 2 . . „ 20

1. Korinther
1, 2 . . S. 28. 29
1, 30 . . „ 29. 207
3, 22 . . „ 16
5, 7 . . „ 28. 47
6, 11 . . „ 26. 28. 207
6, 17 . . „ 22
6, 19 . . „ 31
12, 13 . . „ 23
15, 29 . . „ 81
15, 45 . . „ 26
15, 49 ff. . „ 30

2. Korinther
1, 22 . . S. 27
3, 6 . . „ 26
3, 17 . . „ 21. 31
4, 6 . . „ 34
4, 10 f. . „ 32
5, 1-5 . „ 30
5, 14-17 „ 13 ff. 21
6, 6 . . „ 29
7, 1 . . „ 47
13, 5 . . „ 23

Galater
2, 20 . . S. 15. 23. 29. 33
3, 26 f. . „ 23 f.
4, 4 . . „ 331
4, 6 . . „ 27

Galater
4, 9 . . S. 54
4, 15 . . „ 17
5, 6 . . „ 216
5, 17 . . „ 29. 47
5, 24 . . „ 16
5, 25 . . „ 29
6, 14 . . „ 15 f.

Epheser
1, 13 . . S. 27
2, 5. . . „ 21
2, 6. . . „ 17
2, 10 . . „ 17. 20
4, 23 . . „ 20
4, 24 . . „ 17
4, 30 . . „ 27
5, 14 . . „ 17
5, 26 . . „ 8

Philipper
1, 27 . . S. 29
3, 3-7. . „ 15
3, 12 . . „ 23. 29. 200
3, 21 . . „ 30

Kolosser
1, 10 . . S. 29
2, 12 . . „ 16. 23
2, 13 . . „ 17

1. Thessalonicher
4, 4 . . S. 29

2. Thessalonicher
2, 13 . . S. 28

Titus
2, 11-15 S. 135
3, 5 . . „ 7 ff. 26. 152. 236. 242

Hebräer
2, 11 . . S. 46
4 . . . . „ 190
7, 16 . . „ 187

Jakobus
1, 18 . . S. 41
1, 21 . . „ 42
3 . . . . „ 188

1. Petri
1, 1-3 . S. 42. 46
1, 4 . . „ 46
1, 3-9 . „ 43
1, 13-16 „ 43
1, 14-17 „ 46
1, 12 . . „ 44
1, 18 . . „ 45
1, 21 f. . „ 43
1, 23 ff. . „ 44
2, 1-5 . „ 45
2, 9-11 . „ 46
2, 21. 24 f. „ 46
3, 16 . . „ 45
3, 18 . . „ 45
4, 1. 13. „ 45
4, 4. . . „ 46
4, 11 . . „ 45
5, 10. 14 „ 44. 45

2. Petri
1, 4 . . S. 237
3, 13 . . „ 5

1. Johannis
1, 8 . . S. 48. 49
2, 1 ff. . „ 49
2, 8. 14. „ 48
2, 15 . . „ 47
3, 1-2 . „ 48. 49
3, 9 . . „ 48. 49
3, 14 . . „ 48
4, 2 . . „ 58
4, 7. 9 ff. „ 49
5, 1. 4 . „ 48. 58
5, 2. 18. „ 49

Apokalypse
4 . . . . S. 189
21, 1 . . . „ 5

Namen- und Sachregister.

Abendmahl 90
Acelaka 291
ἅγιος 28
Agnihotraopfer 278
Ahriman 78
Ahuramazda 78
Alleinslehre 275. 307 (brahmanische)
Althaus 8. 10f. 21
ἀναγεννᾶν 37. 40. 42. 53
— γεννηθῆναι 53. 54. 56
ἀναγήννησις 53
ἀνάμνησις, Lehre v. d., 318
ἀνακτίζεσθαι 67
ἀναζωπυρεῖν 67
Andresen 284. 328. 330ff. 333f. 337f. 350
Animismus 280. 283
ἄνωθεν 53. 54ff. 58
Anrich 10. 39. 74f. 338
Anton 176
Anz 336
ἀπαρχή 31. 42
ἀποκατάστασις 321. 338
ἀποκυεῖν 37. 42
Apokalyptik, jüd., 5f. 34
Apollonius v. Tyana 321
Apologie 140f. 146f. 151
Apologeten 61. 63f. 71. 73. 90
approximatio peculiaris 155
ἀφθαρσία 64. 72. 97
Aristoteles 312. 320. 338
Arndt, Joh. 161. 163. 165f. 256
Artabhâga 286
ἀρραβών 30f.
Artemidor 54
Askese 291. 300. 315
Astrolatrie 77
Atavismus 282
Atman 277. 289f.
Attavâda 295
Attis 77
— dienst 79
attritio 107
Auberlen 186ff. 189. 190f.
Augustin 95. 100ff. 109. 119. 337
Auferstehungstatsache 44
— lehre 327f.
— hoffnung 328
Avesta 278

Ba 308
Bach, Jos., 112. 117f.
Baptisten 203
Barnabas 65f. 69. 90f.
Basilius 6
Basilides 303. 336
βασιλεία τοῦ θεοῦ 53
Baumann, J., 350
Baumgarten 170. 217
Baur 138
Beck 212. 234ff.
Becker 176. 179ff. 182f. 185f. 217
Bekehrung 145f. 148f. 152. 155. 186. 196. 209. 226f. 233f. 236f. 256. 260
Bender 227
Bengel 6. 8. 186. 191
Bernhard v. Clairvaux 115
Bertholet 271. 281f. 306. 329. 337. 341
Berufung 64. 66. 230f. 259
Beyschlag 18. 44. 46. 241
Biedermann 240
Bikshu 286. 300. 302
Bleibtreu, K., 347
Bodhisatva 301
Bogatzky 178
Böhlau, H., 347
Böhler, P., 193f.
Böklen 278. 284
Bonnet, Ch., 340f.
Bonus 265ff.
Brahma 276ff. 288ff.
Brockes 212
Breithaupt 176. 215
Bruno, Giordano, 338f.
Buddeus 217
Buddha 275. 292ff. 297. 299f. 303. 334ff.
Buddhismus 269. 271. 275ff. 301
Bunke 204
Burkhardt 179. 183
Buße 69ff. 95. 196. 210. 226
Bußkampf 174. 177. 179. 182. 205. 217. 243
— kampftheorie 179. 182
— krampf 201
— sakrament 105. 107. 110

Caesar 306
Calixt 153
Calov 153
Calvin 137ff.
Chamberlain 265
Chemnitz 150. 177
Christenstand 35
Cicero 4
Clasen 204
Clemens Alexandr. 7. 52. 95. 313

Clemens Rom. 64. 67ff.
Clemensbrief, 2ter, 71
cognitio literalis 155
Cremer, H., 10f. 13. 18. 20f. 43. 50. 54ff. 57. 233. 251f.
Cudra 288
Cumont 75. 84
Cyprian 94. 98

Dahlmann 215
Dammann 215
Darbisten 203
Darwinismus 334. 339
Denifle 129
desperatio salutaris 178
Deussen 39. 275ff. 278ff. 285f. 288f. 290
Deuteropaulinismus 68
Devadûta Sutta 332
Dhammapada 294
Dharma 296
Dieckmann 19. 241
Dillmann 326
Diestel 329
Dieterich 39f. 48. 75. 117
Diogenes 312
Dionysius Areopagita 113f.
Dionysoskult 309. 311
διψυχία 70
Dobschütz, von, 24f. 40. 56. 82
donatio fidei 145
Dorner, A., 100. 103. 153. 156. 215
Dorner, J. A. 231. 253
δόξα 31
δοξάζειν 31
Duns Skotus 107f.
Dürselen 81
Durchbruch 174. 176f.

Earugefilde 308
Ebrard 234f.
Eckert 233
Eckhart 115f.
Ehmann 189
Eichhorn 140
Eingießung 142
Ekstase 80
Elfesaiten 303. 336

ἐλπίς 42
Empedokles 311. 316f.
Engelhardt 72f.
Entbildet werden 114
Epiphanius 321
Erbsünde 98. 101. 103. 106. 187. 199
Erdmann 339
Erhöhung 59
Erleuchtung 73. 114ff. 170. 190
Erlösung, zukünftige 30f.
— buddhistische 271. 290f. 299f.
Erneuerung, rel. sittl., 70. 94f. 101f. 109. 128. 145. 150f. 155. 162f. 166. 168. 170. 176. 198. 255f. 261
Erneuerung bei Paulus 11f. 18. 20. 26. 28f. 62
Erweckung 196
Essener 330
εὐαγγέλιον 51
Eucken, R., 267ff.
van den Berg van Eysinga 313. 329

Falke 279. 306f. 315f. 329f. 338. 341. 347
Fegefeuer 277. 355
Feine 52f. 137
Fichte 223. 347
fides caritate form. 133
— historica 144
— implicita 112
— informis 108
— salvifica 144
Fleisch 16
Fleisch 204. 212
Frank 146. 230ff. 233
Francke, A. H., 174f. 177
Freylinghausen 215
Fricker 191

Gandharven 289
Gaß 153. 215ff. 218. 240
Gebildet werden m. Christo 114

Geiger 39
Geist, heil. s. Wesen, 21. 26. 191. 245ff.
Geistesmitteilung 8. 57. 212
— wirkung 9. 30. 72. 244f.
— empfang 136
— taufe 57
Gelassenheit 115. 118
Gemeinschaftsbewegung 204
Gerhard, Joh., 150ff. 153. 161
Glaube 19f. 23f. 70f. 74. 102. 106. 110. 125ff. 138ff. 142f. 148f. 151. 153. 162ff. 167. 169. 180. 184ff. 195. 210. 216. 226. 228. 237. 246. 258. 260
Glaubensgerechtigkeit 68
Gnade 136. 142
—, Stand der, 171f.
Gnadendarbietung 182
— wirkung 107
— eingießung 106ff.
Gnostiker 305. 335
Gnostizismus 92f.
Godet 54
Goethe 222. 341
Göbel 178f.
Gottesgeburt 116. 118
— minne 117
— erkenntnis 64
— reich 50
— kindschaft 48f. 127. 325
Gottschick 101ff. 128. 131ff. 135
gratia assistens 155
— actualis 109
— duplex 139
— habitualis 109
— inhabitans 155
— praeveniens 108
— sufficiens 109
Graul 201
Gregor v. Nyssa 96. 337
Grill 75
Großgebauer, Th., 161. 164. 166

Grünberg 158. 168. 170. 172
Grunewald 203
Guhrauer 341
Günther 266
Gunkel 33. 74

Haarbeck 204. 209. 212ff.
Hackmann 301
Hahn, Joh. Mich. 191f.
Hahn, Ph. Math., 191
Handauflegung 100
Hamann 225
Happel 279. 281
Hardy 289
Harnack 64f. 71ff. 90. 93. 97. 101. 105. 107. 112. 123. 336
Hartmann 191
Hatch 75
Heberle 144
Heckel, K. 328. 335. 337f. 349f.
Hegel 347
Heiligung 28f. 96. 109. 163. 168f. 180. 192. 197ff. 203. 206f. 209. 213. 226. 254
— sbewegung 204
— völlige 212f.
— sprobe 173
Heilmann 217
Heilsarmee 200ff.
— besitz 62
— erfahrung 148
— ordnung, Lehre v., 154
— gewißheit 103. 151. 173. 197. 205
— gut 87. 90
— weg 100. 108
Heimarmene 78
Heine 348
Heinrici 14
Heitmüller 24. 74
Helmont, F. von, 338f.
Hennecke 65
Hepding, H., 40. 75. 79
Heraklit 312
Herder 225. 342ff. 345f. 353
Hering, O., 265
Hermas 63. 69f. 90. 311
Herodot 307ff.
Herrlinger 143f.
Herrmann 129. 248f. 267
Herzog 191f. 204. 265
Hinduismus 305
Hierokles 322
Hippolyt 321
Hobbing 204
Hoffnung 103
Hollaz 150. 217
Holländer 347
Hollmann 82
Holtzmann 49. 234
Horneffer 348f.
Hübbe-Schleiden 332
Hume, D., 341
Hundeshagen 240

Jacoby 21. 25. 47
Jaina 290ff.
Jainismus 305
Jamblichus 322
Jellinghaus 12. 204f. 207ff. 210. 212f.
Jenny, A., 349
Jentsch 232
Ignatius v. Antiochien 66. 90f.
Ihmels 23. 67
Joch 177f.
Josephus 328
Irhovius 306. 315
Isis 77
Julian 85
Junker 16. 20ff. 37
Justin, de resurrect., 7. 53. 90
— Apol. } 71. 84
— Dial. } 71. 84
justificatio 105

Ka 308
Kabbala 330
Kähler 206. 254
Kaftan, J., 245ff. 248
Kahnis 230. 232f.
Kalb 192. 196. 199. 201f.
Kant 219ff. 222
Karma 286. 291. 296. 298. 301
Karpokratianer 336
Katharer 337
Keller 212f.
Keßler 337
Keswicklehre 213
Kipling 347
Kirchbach, W., 332
Kirche bei Methodius (Nicolai) 97. 160
Kindertaufe 91. 95. 103. 106. 136. 152f. 164f. 202f. 231ff. 235. 252. 259
Kindschaft Gottes 18f. 27. 36f. 139
Kliefoth 231
Knoke 8
Koch 113. 146. 153. 155
Koegel 43f.
Köhler 129
Köstlin 44. 128. 131. 134ff. 173. 253. 265
Kolb 192
Kolde 142. 202
Konkordienformel 145f. 148. 156
Konstantin 84
Kramer 175f.
Kronos 78
Krüger 67. 93. 336
Kshatryas 285. 292. 305
Kübel 235
Kühl 44

Lange, J., 170. 175f. 215
Lasson, Ad., 338
Lavater 341
Laudowicz 308f. 313. 322
Leben 21. 62. 67ff. 74f.
— ewiges, 8f. 69. 83. 90. 105f. 325
— persönliches 262ff.
Lebensgemeinschaft 36. 47. 50. 132. 135. 255. 261. 269
— stand 50. 61
Lechler 234f.
Lemme 234. 236ff.
Leibnitz 339ff. 342

Lepsius 208 f. 212
Leroux 313
Lessing 339. 341 ff. 349
Leuwenhoek 340
Lichtenberg 341
Liebe 102 f. 169. 184
Liechtenhan 336
Lipsius 240. 255
Logos 72. 96
λόγος ἔμφυτος 42
Loescher 176. 216
Lohmann 213
Loofs 101 f. 106. 108. 110. 129. 140 f. 143. 193 ff. 197. 202 f.
λουτρόν σωτήριον 72
Luthardt 54
Luther 119 ff. 130 ff. 140 ff. 152. 161. 163. 177. 197. 207. 236. 262

Mahavira 291
Maha Brahma 297
Mâlunkjaputta
Manen, van, 333
Manichäer 336
Manu, Gesetzbuch d., 320
Marheineke 240
Martensen 240 f.
Mayer, Th. Fr., 192
— W., 36
Mazdaismus 77
Meinhold 233
Melanchthon 141. 145. 149. 156
Mentzer, B., 161
Metamorphose 340
μετάνοια 50
Metaphysik, neuplatonische, 116
Metempsychose 332 f. 335. 338. 341. 346 f.
Metensomatose 337
Methodismus 192. 194. 196 ff. 203 f.
Methodius 97 f.
Meyer, J. B., 279 ff.
Michaelis 206
Michelianer 191 f.
Miley 199
Milinda 295. 297
Minutenbegnadigung 182
Mirbt 174
Mischke 179
Mithras 78 f. 92
— dienst 72. 79. 92
— kult 77. 81 ff.
— gläubige 79. 82. 84
— mysterien 79
Monadenlehre 339 f.
Möller 96
Mozimu 283
Müller 120. 124
— M., 301. 306. 320
— Jul., 231
— Jos., 241
— Joh., 24. 265
Muhamedanismus 270
Musaeus 153
Mysterien 9. 39. 74. 76 ff. 88
— orphische, 284. 310. 314
— religion 74 f.
Mystik 112
— brahmanische 115
— buddhistische 115
— deutsche 114
— johanneische 66. 72. 91. 97
— katholische 113
— kirchliche 98
— neuplatonische 91

Naassenerhymnus 93
Naegelsbach 235
Nagasena 295. 297
Nast, W., 195 ff. 199. 202
Naturreligion 32. 85
Nazarener 192
Nemesius v. Emesa 338
Neubelebung 126. 128. 139. 150
Neugeburt 38. 41. 46. 53. 56. 60. 66. 69. 95. 128
Neu Luthertum 160
Neuordnung 62 f.
Neuplatonismus 112 f. 321
Nicolai 131. 159. 186. 235
Nietzsche 263. 348 f.
Nigantha 291
Nirwana 291. 299 ff. 312. 335
Nitzsch 71. 240
Nitschmann, D., 193
νοῦς 20
Nuelsen 198

Oetinger 186 ff. 189 ff. 236
Öttingen, von, 232. 234
Offenbarung 64. 218
— natürliche 218
— religion 65. 88
Oldenberg 39. 275 ff. 281. 286. 290 f.
Onomakritus 310
Opfertod 46
ordo salutis 149 f.
Orelli 308 ff. 312. 319
Origenes 6. 52. 55. 94 ff. 97. 337 f.
Orphiker 308 ff. 312. 319
Orphismus 92
Osiander 143 f. 164
Osiris 33. 308

Palingenesie 3 ff. 53. 95 f. 321. 342 ff. 346 f.
— = Welterneuerung 5 f.
— = Auferstehung 6 f.
— = rel. sittl. Erneuerung 7. 10 f. 41
Paltz, Joh., 107
Parinirwana 299
Paul 208. 213 ff.
Paulus 196
Peck 198
Pacceka-Buddha 297
Persönliches Leben 32. 262 ff.
Persongemeinschaft 61
Pfeil 233
Pfennigsdorf 268
Pfleiderer 20. 23. 25. 34. 65. 68. 72. 74. 222. 224. 240. 282. 336
Pharisäer 328
Philo 113
Philolaus 310
Philippi 230
Pindar 316 f.
Pistis Sophia 93. 336

Pietismus 174 ff. 186 f.
Plato 3. 75. 82. 113. 310 f. 317 ff. 320 ff. 338
Pleroma 92 f.
Plotin 113. 322. 337
Plutarch 321
Plymouthbrüder 203
Pneumalehre 34. 86
Pöhlmann 267
Porphyrius 322
Prätorius, St., 123. 158 f. 186
Prajâpati 276. 289
Präexistenz d. Seele 318 f. 323. 326. 329. 338
Proclus 322
Proselytentaufe 39
Pückler 204. 212. 214
Pythagoras 75. 309 ff. 312 ff. 315. 321
— eer 308 f. 312. 319

Quenstedt 145. 153. 155. 157
Quietismus 118
— mystischer 208

Rabus 270
Rechtfertigung 12. 18. 27. 66. 98. 106. 107 ff. 121 ff. 130 ff. 145. 149. 163. 166. 180. 182. 192. 195. 197. 199. 209. 226 f. 235. 238 f. 240 ff. 243 ff. 246 ff. 247 f. 250 ff. 253 f. 261
Reichel, Gerh., 179
Reinhardt 270
Reinigung 114. 116. 137
— sfeuer 337
Religion, neuorientalische, 33
— synkretistische 88
— universale 268
Réville 75
Rhode 40. 282. 308 ff. 311 f. 316 f. 320
Ritschl, A., 8. 112. 129. 131. 138. 144. 159. 161. 163 f. 170. 173. 176 ff. 179 f. 183 f. 186. 192. 218. 241 ff. 267.
Ritter 339
Rocholl 159 f. 235
Rothe 187. 191. 234 ff.

Sachße 217
Sadducäer 328
Sakrament 62
Sakyamuni 292
Samana(sekte) 291
Sammâsam-Buddha 297
Samsâra 279. 288 f. 291 ff. 295. 288. 302. 323. 332. 335
Sankhârâ 294. 299
Sankhyaphilosophie 291
Saussaye, Chantepie de la, 275. 285. 287. 292. 296
Schamasch 78
Scheel 101. 102. 155
Schelling 191. 347
Schelwig 169
Scheol 326 f.
Schiller 221 f.
Schlatter 32. 146. 153
Schleiermacher 225 ff. 239. 259. 261
Schlosser, J. G., 341
Schmalkaldische Artikel 124
Schmid 145. 149 f.
Schmid-Hauck 71
Schmidt 93
— C., 336
Schmiedel 13
Schneider 215. 282 f.
Schopenhauer 295. 347
Schröder 256. 279. 302
— L. von, 308. 313
Schüler 322. 337
Schürer 39. 328
Schultz, H., 8. 58 f. 229. 238. 244. 247. 255 f.
Schultze 295. 299
— Th., 347
Schwally 327
Schweitzer 146. 239 f.
Schwenkfeld 159. 241

Seeberg, A., 39
— R., 70 f. 93. 97. 101 f. 106 f. 112. 136. 201
Sell 221. 223
sensus communis 187
Seuse 114 f. 117
Severer 84
Seydel 329
Sheldon 201
Simar 109 f.
Sinnesänderung 51 f.
Skandhâs 296
Smend 327
Smith, P. 201
Spangenberg 183 ff. 193
Spener 166. 168 ff. 171 ff. 174. 177 ff. 186. 215. 217
σφραγίς 64
Spinoza 223
Spitta 348. 350 ff. 353 ff.
Stange 140
Stave, E. 327
Steitz 103
Steven 198
Stöckl 337
Stoiker 3. 76. 320 f.
Subhadra Bikshu 300
Sulzberger 194 ff. 197 ff. 202
Sündenvergebung 65 f. 101 f. 105. 107 f. 110. 117. 129. 144. 147. 179. 228
Synesius v. Kyrene 338
Synkretismus 77

Tanhâ 295 f. 299
Taufe 64. 69 f. 72 f. 74. 90 f. 93 f. 100. 104 ff. 136 f. 152. 164 ff. 167. 179. 202. 233. 246
— bei Paulus 8. 11. 24 f. 33
— mysterium 69. 74
— siegel 70
— wiedergeburt 95. 202. 215. 232
Tauler 115 f. 119. 161 f.
Taurobolien 79

Tersteegen 179. 183
Tertullian 82. 84. 91. 94. 337
Theologia deutsch, 114 ff. 162
Theosophie, lutherische, 185
Thieme 123. 125. 129
Tholuck 174 ff. 177 f.
Thomas a Kempis 162
— v. Aquino 105 f. 108 f. 119
Thomasius 230. 232 f.
— -Bonwetsch 94 f. 97
Thomasius-Seeberg 114 ff.
Tiele 280
Titius 12. 20. 22 f. 36. 43. 45. 48 f. 51. 63. 65. 69 f.
Tod 10. 17. 26
Totemismus 283
Tridentinum 108
Tylor 282 f. 287

Überbildet werden i. d. Gottheit 114
Übergabe 208
unio mystica 131. 154. 161. 163. 236
Unsterblichkeit d. Seele 317. 319. 340
Unsterblichmachung 90
Upadâna 295
Upanayana 39
Upasaka 300. 303
Uphues, G., 270
Uruvêla 300
Usener 7. 33

Vedanta 275. 292
Veden 276 ff. 284
Rig-Veda 275
Veil 65
Verdienst 104 f. 107 f.
Vereinigung 114
Vergottung 90. 100. 116
Verherrlichung 31
Verklärung 59
Versiegelung 27
Versöhnung 64. 68. 219. 255
Vetter 211
Viebahn, v., 208
vis apprehensiva 129
— operativa 129
— receptiva 129
vivificatio 147
Vollendung 34
Vollkommenheitslehre, methodistische 198 ff.
Vulgärchristentum 63

Wacker 233 f. 257
Wagner, Chr., 347
Walch 176 ff.
Wallesser 294. 296. 298
Walther 132. 139
Warren 198
Weber 39. 284. 288
Wegener 265
Wegscheider 219
Weigel 159. 161
Weihen 76. 79 ff.
— orphische 311
Weiß, B., 14. 16. 42. 44. 48. 49. 54 f.
Weiß, Joh., 53
Weiß, H., 221. 254 f.
Welt 16
— erneuerung 4 f.
— anschauung (hellenische) 62
Wendt 53. 56. 333
Werke, gute, 171
Wesley 192 ff. 195. 197 ff.
Whitefield 193
Wigand 234
Wilbrandt, A., 347
Wirz, J., 192
Wobbermin 75
Wrede 30. 191
Wuttke 281

Yainavalkya 279. 286
υἱοθεσία 37
Yoga 290

Zauberbuch, Pariser, 79
Zeller 113 f. 206. 306 ff. 309 f. 312 ff. 316 f. 322. 340
Zinzendorf 176. 178 ff. 181 ff. 185 f. 194 f. 197. 216
Zwingli 137 f.

Druck von Julius Abel, Greifswald.

Von Herrn Professor **D. M. Kähler,** Halle a. S. erschienen:

Die Wissenschaft der christlichen Lehre vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 3. durchgearbeitete und vermehrte Auflage. M. 12.75, geb. M. 14.25.

Die Sakramente als Gnadenmittel. Besteht ihre evangelische Schätzung noch zu Recht? M. 1.80.

Der lebendige Gott. Fragen und Antworten von Herz zu Herz. 3. Aufl. M. 1.20.

Der Verkehr mit Christo in seiner Bedeutung für das eigene Leben und den Gemeindedienst der Geistlichen nach dem Neuen Testament. 75 Pf.

Jesus und das Alte Testament. Erläuterungen zu Thesen. 2. Aufl. M. 1.20.

Unser Streit um die Bibel. 2. Aufl. M. 1.25.

Die Herrlichkeit Jesu. 75 Pf.

Gehört Jesus in das Evangelium? 2. Aufl. 75 Pf.

Wie studiert man Theologie im ersten Semester? Briefe an einen Anfänger. 3. erw. Aufl. M. 1.20.

Dogmatische Zeitfragen. 2. verm. Aufl. I. Zur Bibelfrage ca. 27 Bog. ca. M. 7.50. II. Methodologische und prinzip. Erörterungen. ca. 15 Bog. ca. M. 5.—. III. Ausführungen über einzelne Dogmen. ca. 15 Bog. ca. M. 5—.

Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 3. erw. Aufl. befindet sich in Vorbereitung.

Von Herrn Geheimrat Professor **D. v. Frank** erschienen:

System der christlichen Gewissheit. 2. verb. Aufl. 2 Bde. M. 16.—, geb. M. 18.25.

System der christlichen Wahrheit. 3. verb. Aufl. 2 Bde. M. 16.—, geb. M. 18.25.

System der christlichen Sittlichkeit. 2 Bde. M. 15.—, geb. M. 17.25.

Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. 3. verm. Aufl. Mit Porträt. M. 6.25, eleg. geb. M. 7.75.

Zur Theologie A. Ritschls. 3. wesentl. erweit. Aufl. M. 2.—.

Dogmatische Studien. M. 2.—.

Vademecum für angehende Theologen. M. 4.60, geb. M. 5.50.

Lutherstudien

von

Lic. Dr. **A. W. Hunzinger.**

Erstes Heft:

Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516.

Preis: 2 Mk. 25 Pf.

Zweites Heft.

Erste Abteilung:

Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther.

Preis: 2 Mk. 60 Pf.

Grundriß der Evangelischen Dogmatik.

Von

D. **O. Kirn,**

Professor der Theologie in Leipzig.

Preis: 2 Mk. 20 Pf., geb. 2 Mk. 80 Pf.

Grundriß der Theologischen Ethik.

Von

D. **O. Kirn,**

Professor der Theologie in Leipzig.

Preis: 1 Mk. 40 Pf., geb. 2 Mk.

Bachmann, Prof. D. **Ph., Die persönliche Heilserfahrung des Christen** und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie. 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Sittenlehre Jesu** und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 4 Bogen. 1 Mk. 20 Pf.

Bennewitz, Pfarrer Lic. **O., Die Sünde im alten Israel.** ca. 17 Bogen. ca. 5 Mk.

Beth, Privatdoz. Lic. **K., Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise.** 2 Mk. 50 Pf.

Blaß, Prof. D. Dr. **Fr., Über die Textkritik im Neuen Testament.** 80 Pf.

— —, **Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa** (Paulus — Hebräerbrief — Pausanias — Cicero — Seneca — Curtius — Apuleius). 6 Mk.

Bohatec, Lic. Dr. **J., Zur neuesten Geschichte des ontologischen Gottesbeweises.** 1 Mk. 20 Pf.

Caspari, Prof. D. **W., Die evang. Konfirmation,** vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens** aus d. Quellen im Abrisse dargestellt. 2 Mk. 50 Pf.

Ewald, Prof. D. **P., Über das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft.** 75 Pf.

— —, **Wer war Jesus?** 60 Pf.

— —, **Der Christ und die Wissenschaft.** Ein Vortrag. 80 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 75 Pf.

Fischer, Lic. **E. Fr., Die christl. Religion als Religion des Dualismus.** 1 Mk.

Frey, Mag. **Johs., Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus.** Ein Beitrag zur neutest. Chronologie. 80 Pf.

— —, **Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel.** 3 Mk. 75 Pf.

— —, **Die Probleme der Leidensgeschichte.** Studien zur Kritik der Evangelien und der evangelischen Geschichte. I. (Im Druck.)

Gebhardt, Lic. Dr. **H., Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums.** 1 Mk.

Grohmann, Dr. **W., Lutherische Metaphysik,** ein Versuch, die philosophischen Grundlagen des Christentums darzustellen (Prolegomena, Teil I). 5 Mk.

Girgensohn, Mag. th. **K., Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee.** Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. 14½ Bogen. 4 Mk.

— —, **Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie.** 1 Mk.

Hardeland, Sup. **A., Pastoraltheologie.** Gedanken und Erwägungen aus dem Amt und für das Amt. ca. 7 Mk. 50 Pf., eleg. geb. ca. 9 Mk.

Haußleiter, Prof. D. **Johs., Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

— —, **Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers.** Nach einer Schilderung des Mag. Andreas Meinhardi vom Jahre 1507. 1 Mk. 60 Pf.

Hilbert, Pastor **G., Kunst und Sittlichkeit.** 1 Mk.

Hölscher, Lic. Dr. **G., Kanonisch und Apokryph.** Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentl. Kanons. 2 Mk.

Hönnicke, Privatdoz. Lic. Dr., **Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus.** 5 Bogen. 1 M. 50 Pf.

Kittel, Prof. D. **Rud., Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel.** Studien und Erwägungen. 2 Mk.

Klostermann, Prof. D. **A., Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

— —, — —, Neue Folge. ca. 35 Bogen. ca. 9 Mk. 50 Pf.

Kluge, Dr. **O., Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum.** 1 Mk. 60 Pf.

Knipfer, Geh. Kirchen-R. **J., Paul Gerhardt.** Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Gen.-Sup. Dr. A. Braune. 1 Mk.

Köberle, Prof. D. **Just., Die geistige Kultur der semitischen Völker.** 3¼ Bogen. 75 Pf.

Köhler, Prof. D. **A., Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** 2 Bde. in 3 Abt. 29 Mk. 30 Pf., geb. 33 Mk. 30 Pf.

Kolde, Prof. D. **Th., Die Loci communes Philipp Melanchthons** in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. **3.** Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert.** Kritische Betrachtungen. **2.** Abdruck. 1 Mk.

— —, **Die Heilsarmee** (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. **2.** sehr verm. Aufl. 3 Mk. 25 Pf.

Mumm, Lic. **Reinh., Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient.** I. Teil. Mit einem Verzeichnis der gegen das Konzil von Trient gerichteten Schriften. 2 Mk.

Müller, Prof. D. **K., Symbolik.** Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche.** In Originaltexten mit historischen Einleitungen und ausführlichem Register. 22 Mk.

Meyer, Lic. theol. **K., Der Prolog des Johannesevangeliums.** Nach den Evangelien erklärt. 1 Mk. 40 Pf.

Plitt, Prof. D. **G. L., Grundriß der Symbolik** — Konfessionskunde —. 4. umgearb. Aufl. hersg. von Prof. D. Schultze. 2.80 Mk., geb. 3.60 Mk.

Prager, Pfarrer **L., Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte** auf Grund der heiligen Schrift. 2 Mk.

Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. Herausg. von Prof. D. Johs. Kunze und Prof. D. C. Stange.

1. Heft. **Die ältesten ethischen Disputationen Luthers.** Herausgegeben von Prof. D. Carl Stange. 1 Mk. 60 Pf.

2. Heft. **Die Wittenberger Artikel von 1536.** Lateinisch und deutsch zum ersten Male herausgegeben von Prof. Dr. Georg Mentz. 1 Mk. 60 Pf.

3. Heft. **Der Heidelberger Katechismus.** Herausgegeben von Lic. A. Lang, Halle a. S. ca. 11 Bogen. ca. 3 Mk. 40 Pf.

4. Heft. **Luthers sermo de poenitentia.** Herausgegeben von Lic. E. F. Fischer. 80 Pf.

5. Heft: **Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf d. Reichstage z. Speier 1529.** Herausg. von D. J. Ney. 1 Mk. 80 Pf.

Reinhard, Lic. th., **J., Studien zur Geschichte der altprotestantischen Theologie.** 1. Heft: Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750. Ein Beitrag zur Geschichte der altprotestant. Theologie und zur Vorgeschichte des Rationalismus. 2 Mk. 40 Pf.

Rocholl, Kirchen-R. D. **R., Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.** 38 Bogen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Bessarion.** Studie zur Geschichte der Renaissance. 4 Mk.

— —, **Weltgeschichte — Gottes Werk.** 1 Mk. 20 Pf.

Schrenck, Mag. theol. **Erich von, Die johanneische Anschauung vom „Leben"** mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte. 3 Mk.

Seeberg, Prof. D. **A., Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung.** Eine bibl.-theolog. Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Der Katechismus der Urchristenheit.** 18 Bog. 6 Mk.

— —, **Das Evangelium Christi.** 9 Bogen. 3 Mk.

— —, **Die beiden Wege und das Aposteldekret.** 7 Bog. 2 Mk. 50 Pf.

Stahl, Lic. **A., Patristische Untersuchungen.** I. Der erste Brief des römischen Clemens. II. Ignatius von Antiochien. III. Der „Hirt" des Hermas. 8 Mk.

Strack, Prof. D. **H., Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs.** Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch herausgegeben. 1 Mk. 50 Pf., geb. 1 Mk. 85 Pf.

Thieme, Prof. D. **K., Luthers Testament wider Rom** in seinen Schmalkaldischen Artikeln. 6½ Bogen. 1 Mk. 50 Pf., eleg. kart. 1 Mk. 75 Pf.

Thomasius, Prof. **G., Christi Person und Werk.** Darstellung der evang.-luther. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. **3.** Aufl. bearbeitet von Lic. Winter. 2 Bde. 18 Mk., eleg. geb. 21 Mk.

— —, **Die christliche Dogmengeschichte** als Entwicklungsgeschichte des kirchl. Lehrbegriffs dargestellt. **2.** Auflage hersg. von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände 22 Mk., geb. 26 Mk.

Vandel, Oberpfarrer Lic. Dr. **G., Der Brief des Jakobus** exegetisch-praktisch behandelt. 2 Mk. 50 Pf.

— —, **Der Brief des Judas** exeget.-praktisch behandelt. 1 Mk. 50 Pf.

Tschackert, Prof. D. Dr. **P., Die unveränderte Augsburgische Konfession** deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Kritische Ausgabe. 7 Mk.

— —, **Die unveränderte Augsburgische Konfession** deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften a. d. Besitze der Unterzeichner. Textausg. 1 Mk.

Walter, Lic. **H. v., Über das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther.** 60 Pf.

Walther, Prof. D. **W., Ad. Harnacks Wesen des Christentums** für die christliche Gemeinde geprüft. Wohlfeile mit einem Nachwort versehene Auflage. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Erbe der Reformation** im Kampf der Gegenwart. 1. Heft. Der Glaube an das Wort Gottes. 1 Mk. 60 Pf. — 2. Heft: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. 1 Mk. 80 Pf.

Weiß, Prof. D. **B., Der Jakobusbrief und die neuere Kritik.** 1 Mk. 40 Pf.

Wohlenberg, Lic. **G., Die Lehre der 12 Apostel** in ihrem Verhältnis zum neutest. Schrifttum. 2 Mk.

— —, **Die alttestamentlichen Propheten** als Vorbild für uns Pastoren als Prediger. 60 Pf.

— —, **Christi und der Apostel Stellung zum Alten Testament.** 60 Pf.

— —, **Vaterunser und Segen.** Elf Predigten. 1 Mk. 60 Pf., geb. 2 Mk.

Wuttig, Lic. **O, Das Johanneische Evangelium** und seine Abfassungszeit. 2 Mk.

Zahn, Pastor Detlev, **Der Weg zur Wahrheit.** Für Lehrer an niederen und höheren Schulen. ca. 35 Bogen. ca. 6 Mk.

Zimmermann, Lic. Dr. **H., Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium.** 3 Mk. 60 Pf.


M325396



